

Norberto Bobbio

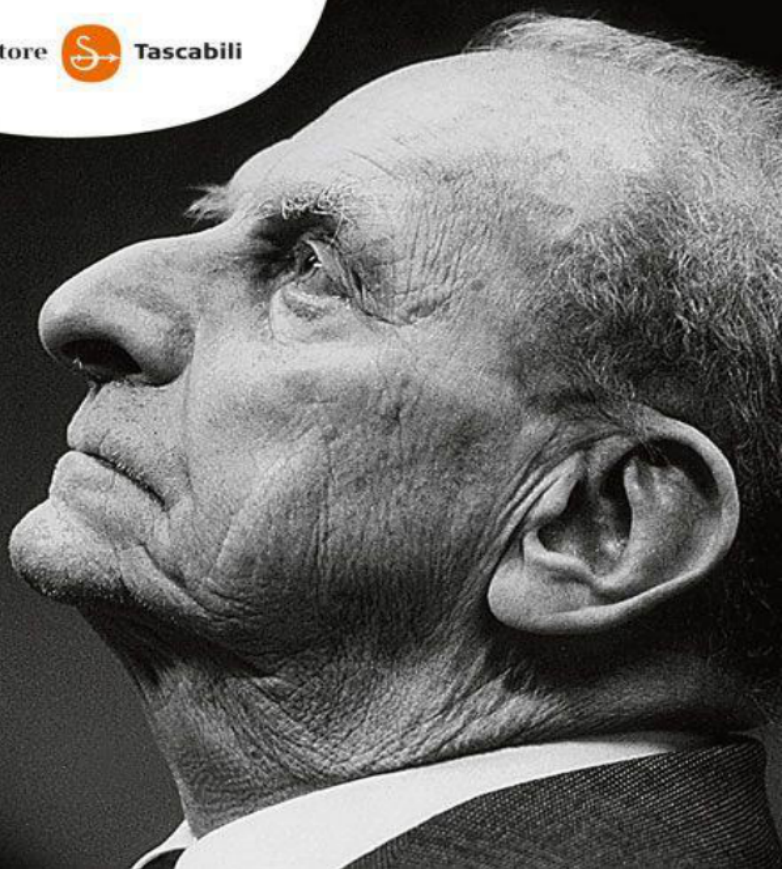
**Elogio
della mitezza**

e altri scritti morali

ilSaggiatore



Tascabili



www.ilsaggiatore.com (sito & eStore)

Twitter [@ilSaggiatoreEd](https://twitter.com/ilSaggiatoreEd)

Facebook [il Saggiatore editore](#)

© il Saggiatore S.P.A., Milano 2010

Norberto Bobbio

Elogio della mitezza

e altri scritti morali

ilSaggiatore



Introduzione

Nelle ultime pagine del *Dialogo su una vita di studi* il mio interlocutore, Pietro Polito, mi invita a parlare della prima edizione dell'*Elogio della mitezza* (1994), da me definito «estragante», presentandolo come un libretto che lascia intravedere, accanto e oltre il filosofo del diritto e della politica, il filosofo della morale.¹ Rispondo che effettivamente in questi ultimi anni, avvertiti i primi morsi della vecchiaia, mi sono sprofondato e in parte disperso nella riflessione sul problema del male nel mondo e nella storia, e ho allentato i miei legami col mondo della politica. Non è un caso, infatti, e forse è anche una premonizione, se alcuni anni or sono, invitato a partecipare a un ciclo di conferenze sulle virtù, abbia scelto la mitezza, che ho annoverato tra le virtù deboli, contrapposta alle virtù forti dell'uomo di stato, e ho definito «la più impolitica delle virtù».

Recentemente, un mio benevolo lettore e critico ha preso lo spunto dai miei due ultimi libri *De senectute* (1996) e *Autobiografia* (1997) per osservare che col passare degli anni avrei dato sempre più una «curvatura etica» ai miei scritti, avendo esaltato le «forze morali» che impediscono alle istituzioni di degenerare e affermato che «il fondamento di una buona repubblica, prima ancora delle buone leggi, è la virtù dei cittadini».² A dire il vero, che la democrazia abbia bisogno di cittadini virtuosamente democratici è una mia vecchia idea, se pur non troppo peregrina. Non ho mai dimenticato il monito di Croce, che invita a contrapporre alla politica la «forza non politica con la quale la buona politica deve sempre fare i conti».³

La definizione della mitezza come virtù non politica non piacque al vecchio caro amico Giuliano Pontara, il maggiore studioso italiano di Gandhi, appassionato e dotto teorico della nonviolenza. Scrisse un commento al mio saggio sulla stessa rivista che lo aveva diffuso, in cui, dopo alcune osservazioni pertinenti sulle mie premesse teoriche e sulla mia considerazione della mitezza come virtù passiva, rifiutava la mia identificazione tra mitezza e nonviolenza, dalla quale si sarebbe dovuto dedurre logicamente la negazione di qualsiasi valore politico alla nonviolenza, e pertanto l'impossibilità di distinguere la nonviolenza passiva propria dei pacifisti tradizionali, dalla nonviolenza attiva teorizzata e praticata da Gandhi, virtù eminentemente politica.

«La nonviolenza» scrive Pontara «è dentro la politica, e c'è dentro efficacemente, come dentro la politica in modo efficace fu Gandhi. Ma

c'è dentro in modo del tutto speciale, e qui è la grande novità e attualità del messaggio gandhiano. In quanto è mite, anche il nonviolento non entra in rapporti conflittuali con gli altri allo scopo di gareggiare, di distruggere, di vincere; non è vendicativo, non serba rancore, non ha astio contro nessuno, non odia nessuno; e non è assetato di potere. Non apre mai lui il fuoco, certo; ma non ha timore di aprire un conflitto, o, meglio, di non portare a galla conflitti latenti, né ha timore della lotta. Ma, come rifiuta la violenza ...], così rifiuta quella logica del potere per cui di necessità ci deve sempre essere un vincente e un perdente; e imposta i conflitti in modo tale che la soluzione non sia una soluzione a somma zero, bensì una soluzione in cui tutte le parti ci guadagnano ed è quindi accettata da tutte. A tal fine conduce la lotta usando metodi che non minacciano gli interessi vitali dell'oppositore, che fanno appello ai lati migliori dell'oppositore e ai gruppi più aperti e sensibili all'interno del gruppo avversario; usa metodi di lotta che tendono a umanizzare, invece che a disumanizzare, l'oppositore [...]. La nonviolenza è dunque il canale attraverso il quale la mitezza diventa forza, una forza diversa che opera in modo diverso da quello della violenza. Il nonviolento rifiuta la violenza senza per questo doversi ritirare dalla politica; smentisce, con il suo agire, la definizione della politica come il regno esclusivo della volpe e del leone.»⁴

Risposi brevemente e, lo riconosco, un po' risentito, riducendo il nostro dissenso a una questione di parole sul significato di «politica», che io avevo manifestamente inteso, e lo avevo anche esplicitamente detto, nel senso machiavellico della parola, pur conoscendo benissimo, come lui, Pontara, non ignorava, la dottrina e la pratica nonviolente di Gandhi. Nell'amichevole replica, con cui si chiudeva il nostro dialogo, Pontara mi faceva capire, e io ho capito benissimo, che il suo turbamento derivava dal fatto che il non aver tenuto conto della distinzione, pur a me nota, tra nonviolenza attiva e nonviolenza passiva, mi aveva condotto a una forse troppo semplicistica identificazione tra mitezza e nonviolenza, rafforzando il pregiudizio comune che identifica la politica con la violenza e nega che si possa svolgere un'azione politica con mezzi nonviolenti.

Non molto diverso il commento di Enrico Peyretti, direttore della rivistina mensile *Il Foglio* (da non confondere con *Il Foglio* quotidiano di Giuliano Ferrara), di cui sono un assiduo lettore. Prendendo lo spunto dall'evangelico «Beati i miti perché erediteranno la terra» (Matteo, v, 5), si domanda: «Chi dei due tipi umani, il potente e il mite, davvero governa la terra? Chi la custodisce, la conserva e la coltiva perché possa essere luogo e corpo della storia, del lungo cammino umano?». Definendosi capitinianamente un «persuaso della nonviolenza», osserva che la politica di fatto manda per lo più in esilio

la mitezza. Tuttavia si pone il problema se non ci sia «un'altra politica» oltre quella che «considera la conquista del potere un qualsiasi mezzo come proprio criterio principe, e però non è capace di garantire una pace stabile, superiore scopo della politica». Conclude mettendo in discussione la teoria «amorale» della politica che mette al bando la mitezza.⁵

Vi è stato anche qualcuno che ha dato un diverso giudizio. Fra le varie lettere ricevute vi è quella di un gruppo di alunni di una scuola media, la cui maestra ha letto alcune pagine del mio elogio della mitezza, di cui avevano avuto notizia dalla recensione di Arturo Colombo sul *Corriere della Sera* (1° marzo 1995), intitolata «Arroganti e prepotenti, la mitezza vi seppellirà». Ne avevano tratto la convinzione che erravano coloro che volevano far credere che la «mitezza è debolezza». Sono riconoscente a questi ragazzi, alla loro maestra e al loro ispiratore, per aver riconosciuto che la mitezza come io l'avevo descritta è, sì, una virtù debole, ma non è la virtù dei deboli. Avevo scritto chiaramente che la mitezza non è da confondersi né con la remissività né con la cedevolezza.

L'affermazione che la teoria amorale della politica mette al bando la mitezza solleva ancora una volta la vecchia e sempre attuale questione del rapporto tra morale e politica, cui sono dedicati i due saggi successivi. Quando Peyretti scrive che «la politica violenta, quella che ostracizza la politica, non è politica»,⁶ dà già per risolto il problema includendo nella definizione, che non esiterei a chiamare persuasiva, di politica, la conformità dell'azione politica ai principi della morale. Che nella storia del pensiero politico si trovino fianco a fianco due concetti di politica in contrasto fra loro, quello aristotelico e poi cristiano, secondo cui per «agire politico» s'intende l'agire in vista del bene della città o del bene comune, e quella realistica, che si afferma attraverso Machiavelli, Guicciardini e i teorici della ragion di stato, secondo cui la sfera della politica è autonoma rispetto a quella della morale e l'azione dell'uomo di stato non può essere giudicata in base alle norme che regolano e con le quali si giudica l'azione dell'uomo comune, è ben noto.⁷ Il problema, che la prevalenza della teoria della ragion di stato, specie nella cultura italiana da Benedetto Croce a Rodolfo De Mattei, a Luigi Firpo, dava per risolto, sostenendo, se non l'immoralità, l'amoralità della politica – pur scindendosi sui motivi di giustificazione di questa amoralità – è stato in questi ultimi anni riproposto dal movimento della cosiddetta «riabilitazione della filosofia pratica», che ritorna ad Aristotele, e, nella cultura italiana, dall'opera di Maurizio Viroli che rivaluta questa tradizione ripercorrendone la storia nel pensiero politico medioevale italiano, e dando particolare risalto alla «trasformazione del linguaggio della

politica» nel passaggio dalla concezione classica della politica alla teoria della ragion di stato.⁸

Non credo che i due concetti di politica si possano separare, oltre che analiticamente, anche storicamente. Visione positiva e visione negativa della politica si rincorrono e si contrappongono in tutte le epoche. La distinzione tra buon governo e malgoverno, che Viroli coglie nella contrapposizione tra arte di governo e scienza di stato, è un topos classico del pensiero politico che risale alla distinzione aristotelica tra forme di governo pure e corrotte, secondo cui buone sono quelle del governante che esercita il potere in vista del bene comune e cattive sono quelle del governante che lo esercita nell'interesse proprio. Questa distinzione si trasmette da un'epoca all'altra, tanto che si ritrova persino nella distinzione tra una buona e una cattiva ragion di stato in quegli stessi scrittori che avrebbero ripudiato la dottrina classica della politica. Fra l'altro, proprio sul periodo in cui sarebbe avvenuta la grande svolta, un insigne storico come Gerhard Ritter ha scritto l'affascinante libro *Il volto demoniaco del potere*,⁹ in cui si sostiene che dall'inizio del Cinquecento si dipartono le due correnti antagonistiche del potere che arrivano sino a noi, quella realistica di Machiavelli e quella utopica di Tommaso Moro.

Così pure non sarei tanto sicuro nel considerare la teoria della ragion di stato, interpretata come la forma perversa della politica, senza precedenti storici. Il nucleo di questa dottrina sta tutto nella famosa massima, di origine ciceroniana, *Salus rei publicae suprema lex*, che lo stesso Machiavelli, proprio il Machiavelli che starebbe, secondo Viroli, al di fuori della teoria della ragion di stato, fa propria nel famoso passo dei *Discorsi* (e non del famigerato *Principe*), in cui afferma che quando è in questione la salvezza della patria, «non vi debba cadere alcuna considerazione né di giusto né di ingiusto».

Non è sfuggita del resto a Viroli, fra le varie interpretazioni della dissociazione fra etica e politica quella data da Scipione Ammirato, secondo cui è lecita la «contravvenzione di leggi ordinarie per rispetto di pubblico beneficio». Si tratta di un principio generale del diritto e dell'etica che ammette la deroga a una legge in casi eccezionali.¹⁰ Tra questi, preminente, il più frequentemente invocato, lo stato di necessità, causa di giustificazione che vale, come tutti sanno, anche per i singoli individui. Felix Oppenheim ha scritto recentemente un libro per sostenere che lo stato è giustificato, quindi non può essere sottoposto a giudizio morale, quando agisce in stato di necessità per la difesa dell'interesse nazionale.¹¹ Che cosa è l'interesse nazionale se non la *salus rei publicae* degli antichi? Strettamente connessi tra loro sono i due capitoli seguenti sulla natura del pregiudizio e sul razzismo. La radice del razzismo non è soltanto il pregiudizio, ma il

pregiudizio lo rafforza. Difficile pensare a un individuo animato da una forte avversione nei riguardi dell'individuo di un'altra razza che non cerchi di giustificarla ricorrendo a giudizi non sorretti da alcuna prova di fatto. Occorre però distinguere il razzismo come comportamento, come atteggiamento abituale, irriflesso, emotivo, dal razzismo come dottrina che pretende di essere scientifica, ideologicamente ispirata e mirata. A sua volta, il razzismo come ideologia deve essere distinto dallo studio scientifico delle razze umane, che anche là dove ritiene di poter affermare l'esistenza di gruppi umani diversi che possano avere correttamente il nome di «razze», non offre alcun appoggio all'ideologia razzistica, la quale non soltanto sostiene che le razze diverse esistono ed esistono razze superiori e inferiori, ma sostiene che la razza superiore in quanto tale ha il diritto di dominare quella inferiore. Anche il rapporto tra genitori e figli, tra insegnanti e allievi, è di fatto, e quasi sempre anche di diritto, un rapporto fra un superiore e un inferiore. Ma è un rapporto in cui il superiore, anziché pretendere di avere il diritto di dominare l'inferiore, si attribuisce il dovere di aiutarlo, soccorrerlo e redimerlo dalla sua inferiorità. Sin dall'antichità, da alcune pagine famose di Aristotele, il potere del superiore sull'inferiore assume due forme ben diverse: il potere del padre sui figli, che è esercitato a beneficio dei figli, e il potere del padrone sugli schiavi, che è esercitato in favore del padrone. Da questi due diversi tipi di potere del superiore e dell'inferiore all'interno del gruppo familiare, nascono le due ben note forme di stato autoritario, quello paterno o paternalistico o, con altra espressione derivata non dalla tradizione classica ma da quella del Vecchio Testamento, patriarcale, e il governo dispotico in cui il detentore del potere tratta i suoi sudditi come schiavi. Da quanto si è detto, si deduce che si può benissimo essere razzisti senza condividere la teoria, scientifica o pseudoscientifica, della divisione della umanità in razze. Così come si può essere poligenisti, cioè ritenere che i gruppi umani non siano nati da un ceppo unico, senza essere razzisti e, viceversa, si può essere razzisti rifiutando il poligenismo.

Siccome gli uomini sono tanto eguali quanto diversi, eguali perché a differenza degli altri animali, parlano, e diversi perché parlano lingue diverse, è una falsa generalizzazione tanto affermare che sono tutti eguali quanto che sono tutti diversi. Le due politiche contrapposte dell'emigrazione, derivano rispettivamente da queste due false generalizzazioni. A un estremo l'assimilazione, secondo la quale chi entra in un paese deve a poco a poco identificarsi con i suoi abitanti, accettarne le regole, i costumi, la lingua, la mentalità, per diventare altro da quello che è stato, perdere la propria identità, ciò che costituisce la sua «differenza», attraverso la graduale acquisizione

dei diritti di cittadinanza, prima quelli personali, poi quelli civili, quelli politici, e infine anche quelli sociali. All'altro estremo, è comparsa con sempre maggior forza in questi ultimi tempi, proprio come reazione alla politica della assimilazione, la richiesta del rispetto delle differenze, la quale dovrebbe consentire al diverso la conservazione più ampia possibile di ciò che lo fa diverso, i propri costumi, la propria lingua, e quindi il diritto di avere propri luoghi di culto, proprie scuole, propri giorni di vacanza, persino il proprio modo di vestire (si pensi, tanto per fare un esempio, al dibattito di alcuni anni or sono intorno all'uso del chador da parte di alunne musulmane nelle scuole francesi).

Ebbene: queste due politiche sono espressione di due forme di pregiudizio, ossia di credenza non critica ma accettata come assoluta: «Gli uomini sono tutti uguali, gli uomini sono tutti diversi». Se sono tutti uguali, perché differenziarli? Se sono tutti diversi, perché eguagliarli?

Oggi il contrasto fra queste due soluzioni estreme è più vivo che mai. Ma proprio in quanto soluzioni estreme, sono forse scorrette tutte e due, e sono scorrette tutte e due perché, contro i due pregiudizi opposti, gli uomini sono tanto uguali quanto diversi. In una visione liberale della convivenza, secondo cui vi sono diritti fondamentali degli individui, che lo stato deve riconoscere, nessuno può essere tanto egualitario da non riconoscere il diritto alle diversità religiose, cioè il diritto di ognuno di adorare il proprio Dio o non adorarne alcuno. Così, nessuno può essere tanto differenzialista da disconoscere l'eguaglianza di tutti da qualsiasi parte provengano, anche da quelle più lontane non solo spazialmente ma anche culturalmente, rispetto ai diritti dell'uomo, primi fra tutti i diritti personali che precedono i diritti dei cittadini, anzi ne sono il presupposto.

Nella civiltà democratica non bisogna aver timore di affermare che la soluzione del problema sta nel temperamento delle due esigenze opposte che hanno entrambe la loro ragione, una volta riconosciuti i pregiudizi che le sostengono, che ogni uomo sia eguale all'altro, che ogni uomo sia diverso dall'altro.

Le stesse ragioni che hanno costretto alcuni stati, tra cui il nostro, ad affrontare il problema di nuovi flussi di immigrazione, da cui nascono perversi e pericolosi atteggiamenti e comportamenti razzistici, hanno riaperto e rianimato in sede teorica il vecchio tema della tolleranza. Occorre subito avvertire, però, che quando si parla di tolleranza nel suo significato storico prevalente, come nel mio scritto qui incluso "Tolleranza e verità", ci si riferisce al problema della convivenza di credenze, prima religiose poi anche politiche, diverse. Oggi, il concetto di tolleranza viene esteso al problema della convivenza con

le minoranze etniche, linguistiche, razziali, in genere con coloro che vengono considerati «diversi», come gli omosessuali, i pazzi o gli handicappati. I problemi cui si riferiscono questi due modi di intendere e di praticare la tolleranza non sono gli stessi. Altro è il problema della tolleranza di credenze o opinioni diverse, che esige una riflessione sulla compatibilità teorica e soprattutto pratica di verità anche contrapposte; altro è il problema della tolleranza del diverso per ragioni fisiche o sociali, che mette in primo piano il tema del pregiudizio e della conseguente discriminazione. Le ragioni che si possono addurre in difesa della tolleranza nel primo significato non sono le stesse che si adducono per difenderla nel secondo. Così sono diverse le ragioni delle due forme di intolleranza. La prima deriva dalla convinzione di possedere la verità; la seconda si fonda generalmente su un pregiudizio, come si è detto. È vero che anche la convinzione di possedere la verità può essere falsa, e prendere la forma di pregiudizio. Ma è un pregiudizio che si combatte in modo completamente diverso: non si possono mettere sullo stesso piano gli argomenti addotti per convincere fedeli di una chiesa oppure seguaci di un partito a convivere con altre confessioni o con altri partiti, con gli argomenti da addurre per convincere un bianco a convivere pacificamente con un nero. La domanda fondamentale che si sono sempre posti i fautori della tolleranza religiosa o politica si può formulare in questo modo: «Come sono teoricamente e praticamente compatibili due verità opposte?». Il fautore della tolleranza dei diversi si pone quest'altra domanda: «Come si può dimostrare che certe insofferenze verso una minoranza di diversi derivano da pregiudizi inveterati, da forme irrazionali, puramente emotive, di giudicare uomini ed eventi?». La miglior prova di questa differenza sta nel fatto che nel secondo caso il termine abituale con cui si designa ciò che si deve combattere non è intolleranza ma discriminazione.

Nei due scritti qui inclusi, in stretta connessione l'uno con l'altro. "Verità e libertà" e "Tolleranza e verità", la tolleranza viene combattuta non tanto dal punto di vista della sua giustificazione giuridica quanto da quello della sua giustificazione morale, allo scopo di difenderla dall'accusa di essere l'espressione di una morale relativistica e di indifferentismo o scetticismo morale.

Il tema è stato ampiamente discusso in questi ultimi anni, in occasione di un articolo di Ernesto Galli della Loggia, che metteva sotto accusa, a mio parere con argomenti persuasivi, da prendere molto sul serio, il «laicismo liberale progressista», che pretendendo di difendersi con «certa irritata sufficienza» dall'accusa di delegittimare la domanda di valori che percorre la nostra società, ha ridato forza all'etica religiosa.¹² Io stesso ero intervenuto scrivendo una "Lode della tolleranza", in cui riprendevo sia il tema del rapporto tra

tolleranza e libertà sia quello delle ragioni per cui si può essere tolleranti senza essere scettici. Aggiungevo che condividevo la deplorazione di Galli della Loggia quando si intenda per tolleranza «il contrario non dell'intolleranza ma del rigore morale, della fermezza nel sostenere le proprie idee, della giusta severità di giudizio». Accennavo però anche al rifiorire, specie nel mondo anglosassone, di studi di etica razionale, di cui stranamente non si discorreva nell'articolo in questione né si parlò nel dibattito che ne seguì.

Recentemente il tema della debolezza o fragilità o inconsistenza dell'etica laica rispetto a quella cattolica è stato risollevato, su per giù negli stessi termini, da Giuliano Amato in un'intervista su *Il Mondo*, ripresa da *La Stampa* del 30 agosto 1997. Respinta l'accettazione del mercato senza limiti, Amato dichiara la sua ammirazione per la Comunità di Sant'Egidio e le sue opere di carità, e si domanda preoccupato, quasi sgomento, perché mai «i laici non riescano a tradurre i loro valori etici in un'azione organizzata», e confessa di vivere una contraddizione, che è poi un dubbio di cui non trova la soluzione.¹³

Nello stesso numero il giornale pubblicava un severo commento critico di Gianni Vattimo, che terminava, fermo restando sia per i laici sia per i cattolici il valore della libertà, con l'elogio della società aperta e con l'affermazione che il tempo di Popper, l'autore più invocato come autorevole propugnatore di un'etica laica, è tutt'altro che alla fine. Il suo tempo è ancora di là da venire, purché i laici non rinuncino alle loro responsabilità: «La realizzazione di condizioni minime di libertà – economica, spirituale – può dar luogo a programmi di lavoro precisi molto di più che il lamento sui Valori perduti».¹⁴

Negli ultimi due capitoli, “Pro e contro un'etica laica” e “Gli dèi che hanno fallito” ho affrontato direttamente, nel primo, il problema fondamentale che è affiorato in tutte le pagine precedenti, del rapporto di compatibilità o incompatibilità, di indifferenza reciproca o di reciproca integrabilità secondo i diversi punti di vista, tra etica laica ed etica religiosa; nel secondo, il tema principale su cui, a mio parere, si misura la differenza, e la difficoltà del dialogo, tra laici e religiosi: il problema del Male.

A dire il vero, più che di un'etica laica si dovrebbe parlare di una visione laica del mondo e della storia, distinta da una visione religiosa. Si può anche parlare, con un linguaggio comprensibile a tutti, di distinzione tra una concezione sacra o sacrale e una concezione profana o sconsacrata o, come si preferisce dire oggi, desacralizzata, del mondo e della storia che avrebbe avuto origine all'inizio dell'età moderna, nel periodo weberianamente chiamato del

«disincanto». Secondo il cristiano, accanto alla storia profana c'è una storia sacra di cui l'unica guida sicura è la Chiesa o le diverse difese che traggono la loro ispirazione dalle Sacre Scritture. Per il laico la storia è una sola, ed è la storia in cui siamo immersi, con i nostri dubbi non risolti e con le nostre domande inappagate, la cui guida è soltanto la tutt'altro che infallibile nostra ragione che trae i dati su cui riflettere dall'esperienza. È questa una storia, dietro la quale e sopra la quale non c'è un'altra storia, di cui questa nostra storia sia solo una prefigurazione imperfetta, un riflesso infedele o addirittura ingannevole. Nella visione del laico manca la dimensione della speranza in un riscatto finale, in una redenzione, in una palingenesi, in una parola, nella salvezza. Non ci può essere salvezza in una visione del mondo in cui non c'è stata neppure una colpa originaria, da cui tutta l'umanità sarebbe stata, sin dall'origine e nei secoli dei secoli, una volta per sempre macchiata. Per il laico la storia non si svolge secondo un percorso predeterminato, e già tracciato dall'inizio, tra una colpa originaria e una redenzione finale. È una storia di eventi di cui è possibile, se pure non sempre, cercare la concatenazione delle cause, raramente è possibile l'attribuzione delle colpe. È una storia di cui è inutile cercare un senso ultimo perché un senso ultimo non c'è o sinora non si è rivelato in modo così chiaro da costringere all'assenso. Qual è il senso dello spaventoso ciclone che sconvolse alcuni anni or sono una regione come il Bangladesh e fatto strage di migliaia e migliaia di uomini? O, per citare un evento, come il terremoto di Messina, accaduto proprio all'inizio del tragico XX secolo, che ha distrutto un'intera città, celebre nella storia dell'Occidente, e ucciso gran parte dei suoi abitanti? So bene che porre domande di questo genere può creare sgomento, e può anche essere oggetto di facili accuse da parte di un credente per cui «non muove foglia che Dio non voglia», e tutto deve avere un senso, anche la strage di innocenti provocata da un nubifragio o da un terremoto. Ma il laico non può rinunciare a esprimere i propri dubbi, a porre e riproporre domande con le quali cerca di aprirsi una via nelle tenebre che lo circondano, senza rinunciare alla consapevolezza, che è andato a poco a poco conquistando nella riflessione sulla vita e sulla morte, della sua limitata e tormentata umanità. Per l'uomo di ragione non ha alcun senso, mi si permetta il bisticcio, porsi il problema del senso di un evento come un cataclisma o un terremoto, imprevedibile e imprevisto e angoscioso, non soltanto nelle sue conseguenze ma anche per la sua incomprendibilità.

La contrapposizione, che a me pare difficilmente sanabile, ma chiedo lumi a chi è o crede di essere più illuminato di me, tra l'uomo di ragione e l'uomo di fede si rivela in tutta la sua drammaticità nella discussione sul tema del Male, cui sono dedicati l'ultimo saggio e

l'appendice in cui rispondo a due autorevoli interlocutori.¹⁵

Il mio scopo è stato soprattutto quello di distinguere, più nettamente di quel che si faccia di solito, il male attivo, la malvagità, dal male passivo, la sofferenza, o, con altre parole, il male inferto dal male sofferto. Ancora nel libro di Albert Görres e Karl Rahner,¹⁶ che è del 1982, il problema viene introdotto con la vecchia distinzione, assolutamente incongrua, tra male morale e male fisico: incongrua, perché considera i due mali come due specie dello stesso genere e quindi offusca l'esigenza di tenere completamente distinti i due problemi che hanno fra loro un rapporto soltanto in una visione della storia umana e dell'universo intero, in cui la sofferenza, il male fisico, sarebbe la conseguenza diretta o indiretta del male morale, come del resto appare abitualmente in testi di devozione religiosa, dove il malato è anche un peccatore, e la liberazione dal peccato e quella dalla malattia coincidono.¹⁷ È una visione della storia e dell'universo che lascia completamente inesplicata sia la sofferenza derivata dalle catastrofi naturali, sia la spietatezza che domina nel mondo animale, in cui si può ben parlare di un male fisico, ma non avrebbe senso alcuno parlare di un male morale. La maggior parte delle sofferenze, di cui sono vittime gli uomini, in questa valle di lacrime dalla quale tante volte è emerso il lamento «Meglio sarebbe stato non essere nati», non hanno niente a che vedere con la colpa degli altri, né con la propria colpa, né col male inteso come azione malvagia. Il male inferto può essere spiegato miticamente col peccato originale; il male sofferto, spesso incolpevole, no.

In una visione laica della vita non esiste il Male assoluto. Esistono tante forme di male, più precisamente tanti eventi diversi che noi facciamo rientrare in una categoria onnicomprensiva, troppo generale per essere utile prammaticamente, del Male, e che dovrebbero essere ben distinti analiticamente. Una riflessione sul male dovrebbe cominciare dalla fenomenologia sulle varie forme del male, come fa, se pure in modo a mio parere non del tutto soddisfacente, Paul Ricœur.¹⁸

All'interno di questa grande dicotomia, quante altre distinzioni bisognerebbe introdurre prima di affrontare il problema delle cause e dei rimedi! Non tutto il male inferto può essere fatto rientrare nella categoria del Male assoluto, o che si definisce assoluto unicamente perché non si riesce a trovarne una spiegazione possibile, di cui l'esempio sempre presente nei dibattiti attuali è Auschwitz. C'è un'infinità di gradazioni nella dimensione dell'azione cattiva, che i teologi morali e i giuristi conoscono benissimo, e sulle quali non è il caso di spendere altre parole. Tanto l'omicidio premeditato quanto quello preterintenzionale rientrano nella categoria del male inferto, ma non possono essere trattate allo stesso modo. Anche all'interno

dell'altra faccia del male, quella della sofferenza, è evidente la differenza tra sofferenza fisica e sofferenza psichica, tra sofferenza psichica e sofferenza morale. Non si può paragonare il mal di denti con il dolore per la perdita della persona cara o per il rimorso di un atto da noi compiuto infrangendo una regola oppure recando danno ad altri. La differenza diventa rilevante quando si rifletta sui possibili rimedi dell'una o dell'altra fonte di dolore. Il dolore fisico può essere limitato o addirittura eliminato con un farmaco. Si pensi all'importanza che ha avuto l'anestesia nel favorire lo sviluppo della chirurgia. Oggi anche chi si pone da un punto di vista religioso non contrasta l'uso di questi rimedi.

Ben diversa è la situazione riguardante la sofferenza psichica o quella morale. Rispetto al dolore per la morte di una persona cara, o non c'è rimedio alcuno o il solo rimedio è il naturale e inarrestabile trascorrere del tempo. Nessun facile rimedio neppure alla sofferenza per il male compiuto, in cui consiste il rimorso. Non vi è altro rimedio se non nell'espiazione, ovvero nell'autocastigo, oppure nel perdono, che è un atto gratuito dell'offeso.

Queste e altre osservazioni che si potrebbero fare sono l'abc di una trattazione del problema del male che voglia affrontare la questione prescindendo dall'esistenza di Dio. La difficoltà è ormai tanto chiara anche alla mente di chi si pone il problema da un punto di vista religioso, che specie negli ultimi tempi si sono tentate soluzioni più soddisfacenti di quelle tradizionali, che avevano dato origine alle varie teodicee. Una soluzione possibile, vi accenno soltanto, è stata cercata nel ridefinire il concetto di Dio in modo da rendere compatibile l'esistenza di Dio con quella del Male.¹⁹

La risoluzione dell'insolubile mistero del Male nel problema dei molti mali di cui l'uomo è afflitto non è un atto di protervia razionalistica. È, al contrario, modestissimamente, la prima condizione per consentire di tanto in tanto all'uomo di ragione e di scienza, pur consapevole dei propri limiti, di trovare qualche efficace rimedio per rendere il male più sopportabile.

Torino, febbraio 1998

N. B.

¹ N. Bobbio, P. Polito, «Dialogo su una vita di studi», in *Nuova Antologia*, a. 131, vol. 577, fasc. 2200, ottobre-dicembre 1996, p. 60.

² C. Ocone, «Qual è il vero Bobbio», in *Critica liberale*, vol. iv, n.35, novembre 1997, p. 143. Ocone riprende una mia affermazione contenuta nell'*Autobiografia*, a cura di A. Papuzzi, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 257.

³ B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1952, pp.

⁴ Il saggio di G. Pontara, «Il mite e il nonviolento. Su un saggio di Norberto Bobbio» è primamente apparso, seguito da una mia risposta, in *Linea d'ombra*, n. 93, marzo 1994, pp. 67-70. Sulla stessa rivista uscì anche la replica di Pontara, «Sulla nonviolenza. Risposta a Bobbio», ivi, n. 94, maggio-giugno 1994, pp. 71-73. Il saggio di Pontara, la mia risposta e la sua replica sono stati compresi nella prima edizione di questo libro, *Linea d'ombra* Edizioni, Roma 1994, pp. 33-41. Di recente Pontara ha raccolto il suo intervento, con il titolo *Virtù, mitezza e nonviolenza, nel volume Guerre, disobbedienza civile, nonviolenza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1996, pp. 83-95. A proposito della mia risposta e della replica di Pontara, vedi poco oltre.

⁵ E. Peyretti, «Elogio della mitezza esiliata. Note sugli scritti morali di Norberto Bobbio», II, in *Il Foglio*, a. xxv, n. 2, febbraio 1995, p. 3.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Tanto noto che nella voce *Politik*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1975, l'autore Volker Sellin dedica un paragrafo alle «radici del concetto di politica dell'età moderna, l'eredità aristotelica e l'idea del potere di Machiavelli». Vedi l'edizione italiana, *Politica*, Prefazione di L. Ornaghi, Marsilio, Venezia 1993, pp. 49-57.

⁸ M. Viroli, *Dalla politica alla ragion di stato. La scienza del governo tra XIII e XVIII secolo*, Donzelli, Roma 1994. Tra gli storici italiani, e non soltanto italiani, del pensiero politico il tema della ragion di stato ha avuto in questi ultimi anni ampio sviluppo di studi e di dibattiti. Qualche segnalazione: *Botero e la ragion di stato*, Atti del Convegno in memoria di L. Firpo, 8-10 marzo 1990, a cura di A.E. Baldini, Leo S. Olschki editore, Firenze 1992; G. Borrelli, *Ragion di stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Il Mulino, Bologna 1993; il fascicolo della rivista *Trimestre* (Università di Teramo), dedicato a Rodolfo De Mattei, xxvi, n. 2-3, 1993; *Aristotelismo e ragion di stato*, Atti del Convegno internazionale, Torino 11-13 febbraio 1993, a cura di A.E. Baldini, Leo S. Olschki editore, Firenze 1995; *Ragion di stato. L'arte italiana della prudenza politica*, Mostra bibliografica, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli, 4-30 luglio 1994, a cura di G. Borrelli; Yves Charles Zarka (a cura di), *Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVI et XVII siècles*, Presses Universitaires de France, Parigi 1994. Dal 1993 esce l'*Archivio della Ragion di Stato*, diretto da G. Borrelli, con articoli originali, notizie e bibliografie.

⁹ G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere* (1948), Il Mulino, Bologna 1997.

¹⁰ M. Viroli, *Dalla politica alla ragion distato. La scienza del governo tra XIII e XVIII secolo*, cit., pp. 179-180.

¹¹ F. Oppenheim, *Il ruolo della moralità in politica estera*, Angeli, Milano 1993, trad. it. di Anna Caffarena (Centro studi di scienza politica «Paolo Farneti», 6). Ed. orig. *The Place of Morality in Foreign Policy*, 1991.

¹² E. Galli della Loggia, «Mea culpa di un laico», in *La Stampa*, 28 settembre 1988. Da questo articolo nasce un dibattito sulla cultura laica, di cui la prima battuta è di S. Quinzio, «Gli antichi valori perduti», in *La Stampa*, 29 settembre 1988. Segue A. Galante Garrone, «Non ha tramonto la regola della libertà», in *La Stampa*, 30 settembre 1988. Quindi P. Bonetti, «Laico è chi non concede indebiti privilegi», in *La Stampa*, 1° ottobre 1988; D. Cofrancesco, «È il prezzo della libertà», in *Il Secolo XIX*, 5 ottobre 1988; G. Vattimo, «Per essere davvero individui», in *La Stampa*, 6 ottobre 1988; U. Scarpelli, «Laicismo e morale», in *Il Sole 24 ore*, 7 ottobre 1988. Il 9 ottobre esce su *La Stampa* la mia risposta col titolo «Lode della tolleranza», e il 12 seguente il dibattito viene chiuso con l'articolo di Galli della Loggia, «Ansie senza risposta», che lamenta la concezione limitativa del liberalismo come metodo, che si appoggia su due valori, dimostratisi sempre più insufficienti di fronte ai problemi di oggi, l'individualismo e il razionalismo, con il risultato di regalare un pulpito per questi

discorsi di carattere morale, e quindi di concedere la facoltà di trasmettere valori, solo alle centrali tradizionali, come sono le Chiese. Una continuazione del dibattito a più voci si è svolto su *L'Espresso* del 30 ottobre 1988, sotto il titolo «Laici addio?», per iniziativa di F. Adornato, che interroga, oltre Galli della Loggia, E. Scalfari e L. Colletti. Il 30 ottobre 1988 appare su *Il Tempo* un articolo di G. Pasquarelli, «Metamorfosi della cultura laica», in cui la cultura laica è accusata di chiudersi in se stessa, di non avere un'anima e di incoraggiare l'immoralismo contemporaneo.

¹³ G. Amato, «Etica. La forza del papa», intervista a cura di A. Satta, *La Stampa*, 30 agosto 1997.

¹⁴ G. Vattimo, «Le paure dei laici», *La Stampa*, 30 agosto 1997.

¹⁵ Non meno autorevoli, e amichevoli, interlocutori sono Enrico Peyretti, «Sul male regnante, sulla mitezza esiliata», in *Il Foglio*, a. xxv, n. 1, gennaio 1995, pp. 1-2, Vittorio Possenti, *Dio e il male*, in Aa.Vv., *L'etica e il suo altro*, Angeli, Milano 1994, pp. 41-68.

¹⁶ A. Görres, K. Rahner, *Il male. Le risposte della psicoterapia e del cristianesimo*, Edizioni Paoline, Torino 1987.

¹⁷ U. Bonate, *Nascita di una religione. Le origini del cristianesimo*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 21.

¹⁸ P. Ricœur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993.

¹⁹ A proposito della filosofia del male di Pareyson, che meriterebbe ben altro approfondimento, vedi V. Possenti, *Dio e il male*, SEI, Torino 1995, pp. 11 e sgg. Sulla storia del problema del male da Leibniz in poi, rinvio all'opera recente di E. Spedicato, *La strana creatura del caos. Idee e figure del male nel pensiero della modernità*, Donzelli, Roma 1997.

Elogio della mitezza

Presso gli antichi gran parte dell'etica si risolveva in una trattazione delle virtù. Basti ricordare l'*Etica nicomachea* di Aristotele, che ha fatto testo per secoli. Nel nostro tempo un simile tipo di trattazione è quasi del tutto scomparso. I filosofi morali oggi discutono, sia sul piano analitico sia su quello propositivo, di valori e di scelte, e della loro maggiore o minore razionalità, nonché di regole o norme, e, conseguentemente, di diritti e doveri. Una delle ultime grandi opere dedicate al tema classico della virtù è stata la seconda parte della *Metafisica dei costumi* (*Die Metaphysik der Sitten*) di Kant, intitolata *Dottrina della virtù* (*Die Tugendlehre*), la cui prima parte svolge la *Dottrina del diritto* (*Die Rechtslehre*). Ma l'etica di Kant è eminentemente un'etica del dovere, in modo specifico del dovere interno distinto dal dovere esterno di cui si occupa la dottrina del diritto. La virtù vi viene definita come la forza di volontà necessaria per l'adempimento del proprio dovere, come la forza morale di cui l'uomo ha bisogno per combattere i vizi che si oppongono, sono di ostacolo, all'adempimento del dovere. La dottrina della virtù di Kant non ha niente a che vedere, per esplicite e ripetute dichiarazioni, con l'etica aristotelica. È parte integrante dell'etica del dovere.

Nei secoli della grande filosofia europea, il tema tradizionale delle virtù e, rispettivamente, dei vizi si è trasformato nell'oggetto dei trattati sulle passioni (*de affectibus*). Si pensi a *Les passions de l'âme* di Cartesio, alla parte dell'*Ethica* di Spinoza, intitolata *De origine et natura affectuum*, ai capitoli introduttivi delle opere politiche di Hobbes, *Elements of Law Natural and Politic* e *Leviathan*. La dottrina etica, invece, ha trovato il suo posto, e non l'ha più perduto per alcuni secoli, nella dottrina del diritto naturale in cui è prevalso, nella trattazione degli elementi della morale, il punto di vista delle leggi o delle regole (moralì, giuridiche, del costume) donde la risoluzione dell'etica nella dottrina dei doveri e, rispettivamente, dei diritti. Nel trattato classico e più diffuso, il *De iure naturae et gentium* di Pufendorf, al tema delle virtù nel senso tradizionale della parola è dedicato un brevissimo spazio, in un capitolo sulla volontà umana.

L'analisi delle virtù ha continuato ad avere la propria espressione naturale nelle opere dei moralisti, di cui oggi si sono perdute le tracce. Anzi, nella società del benessere il moralista è considerato per lo più un guastafeste, uno che non sa stare al gioco, non sa vivere. Moralista è diventato sinonimo di piagnone, di pedagogo inascoltato e un po'

ridicolo, di predicatore al vento, di fustigatore dei costumi, tanto noioso quanto, fortunatamente, innocuo. Se volete far tacere il cittadino che protesta, che ha ancora la capacità d'indignarsi, dite che fa del moralismo. È spacciato. Abbiamo avuto mille occasioni di constatare in questi ultimi anni che chiunque avesse criticato la corruzione generale, il cattivo uso del potere sia economico sia politico, era costretto a mettere le mani avanti e dire: «Non lo faccio per moralismo». Come dire, non voglio aver nulla a che fare con questa genia, tenuta generalmente in poco conto.

Senonché, quando tenni il mio discorso sulla «mitezza», non era ancora uscita, o io non ne avevo avuto ancora notizia, l'opera, che ha suscitato al suo apparire un ampio dibattito, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, del filosofo Alasdair MacIntyre, nota ormai anche da noi, essendo stata tradotta in italiano.¹ È un tentativo, quest'opera, di rimettere in onore e di sottoporre al lettore di oggi il tema della virtù, che sarebbe stato ingiustamente e dannosamente abbandonato, e riprendere un cammino interrotto, a partire da Aristotele. Il pensiero dell'autore procede attraverso una continua polemica, che a me non sembra sempre di buona lega e neppure molto originale, contro l'emotivismo, la separazione tra fatti e valori, contro l'individualismo, che chiama «burocratico», contro tutti i mali del mondo moderno, di cui il principale responsabile sarebbe stato l'Illuminismo, attraverso il prevalere del razionalismo etico, inevitabilmente sfociato nel nichilismo. Non è certo questo il luogo per intrattenerci su un'analisi critica del libro. Il quale a me interessa in questa sede come una riprova dell'abbandono in cui la dottrina della virtù era caduta. L'autore, infatti, presenta e propone la propria opera come un'opera controcorrente, come un ritorno alla tradizione, come una sfida alla «modernità». Uno dei bersagli preferiti è l'etica delle regole. L'etica delle virtù si contrapporrebbe all'etica delle regole, che è andata prevalendo nell'etica moderna e contemporanea. L'etica delle regole è l'etica dei diritti e dei doveri.

Ho sempre avuto una certa esitazione nell'accettare contrapposizioni così drastiche, perché favoriscono atteggiamenti unilaterali rispetto a temi così inafferrabili come quelli filosofici, in cui la verità non sta mai perentoriamente, definitivamente, indiscutibilmente, da una parte o dall'altra, e anche rispetto a una possibile interpretazione della storia, enorme recipiente che contiene mille cose mescolate insieme alla rinfusa, ed è quasi sempre pericoloso e poco concludente isolarne una sola.

Che l'etica tradizionale sia stata prevalentemente un'etica delle virtù contrapposta all'etica delle regole (diremo meglio, delle leggi), è un giudizio molto discutibile. Bisognerebbe dimenticare i *Nomoi* (le Leggi), una delle grandi opere di Platone. Nella stessa *Etica nicomachea*

di Aristotele una parte della virtù della giustizia consiste nell'abitudine a obbedire alle leggi. Il tema della virtù e quello delle leggi sono continuamente intrecciati, anche nell'etica antica. Alle radici della nostra tradizione morale, e come fondamento della nostra educazione civile, ci sono tanto l'ostensione delle virtù come tipi o modelli di azioni buone, quanto la predicazione dei Dieci Comandamenti, in cui l'azione buona non è additata ma prescritta. Che i Dieci Comandamenti proibiscano in genere azioni viziose piuttosto che comandare azioni virtuose, non ha alcuna importanza. Il comandamento: «Onora il padre e la madre» comanda la virtù del rispetto.

Anziché agitare conflitti artificiali fra due modi di considerare la morale, tra l'etica delle virtù e l'etica dei doveri, è più utile e ragionevole cominciare a rendersi conto che queste due morali rappresentano due punti di vista diversi ma non opposti da cui si può giudicare ciò che è bene e ciò che è male nella condotta degli uomini in se stessi considerati e nei loro rapporti reciproci. La loro netta contrapposizione, come se un'etica escludesse l'altra, dipende unicamente da un errore di prospettiva dell'osservatore. Tanto l'una quanto l'altra hanno per oggetto l'azione buona, intesa come azione che ha per motivo la ricerca e per fine il conseguimento del Bene. Con questa differenza: che la prima la descrive, la indica, la propone come esempio; la seconda la prescrive come un comportamento che si deve tenere, come un dovere. I trattatelli sulle virtù e quelli *De officiis* s'integrano a vicenda, sia nella riflessione teorica sulla morale sia nell'insegnamento morale, così come si integrano, e non si contrappongono, nell'insegnamento scolastico della morale, di cui siamo stati destinatari sin dalla nostra infanzia, il catalogo delle virtù cardinali e quello delle opere di misericordia, proposte, come ricordiamo bene, in forma di precetti. Dalla tradizione dell'etica delle virtù nascono le vite degli uomini illustri, degli eroi, dei santi, che inducono a ben fare additando esempi di uomini virtuosi; dall'etica delle regole nasce il genere del catechismo che induce al ben fare proponendo modelli di azione buona. La loro efficacia è diversa, cumulativamente, non alternativamente. Anziché contrapporre virtù a regole, sarebbe ben più saggio analizzare il loro rapporto, le diverse, non opposte, esigenze pratiche da cui nascono e a cui ubbidiscono.

Allo stesso modo e nello stesso tempo in cui è stato riesumato il tema delle virtù, che sembrava scomparso dal dibattito filosofico, così è stato ripreso, ma con ben altro vigore di pensiero, vastità di erudizione storica e originalità di risultati, se pure con un medesimo intento di polemica antirazionalistica, il tema delle passioni per opera di Remo Bodei nel monumentale volume *Geometria delle passioni*.² Rispetto alla rivalutazione dell'etica delle virtù, l'opera di Bodei è un

po' il rovescio della medaglia. Mentre l'etica delle virtù insegnava la moderazione, e quindi la disciplina delle passioni («la *pleonaxía*, brama insaziabile di possesso, rappresentava il peccato morale dell'etica classica», pag. 17), Bodei si pone il problema se non si debba rivedere l'antitesi «passione-ragione», e restituire alle passioni il posto che loro compete nella ricostruzione e nella comprensione del mondo storico, in specie della società contemporanea in cui occupano uno spazio sempre più ampio i «desideri», che sono le «passioni d'attesa rivolte a beni e a soddisfazioni immaginate nel futuro» (pag. 20). Tra l'altro, Bodei richiama la nostra attenzione sulla distinzione umana tra passioni calme o fredde e passioni agitate o calde. Come si vedrà, per definire la «mitezza» io introduco la distinzione tra virtù forti e deboli, che è, rispetto a quella, simmetrica.

Voglio ancora aggiungere che una ragione di più per riflettere sul tema è stato l'uso recente, non consueto, della categoria della «mitezza» applicata al «diritto», un uso in cui, vecchio lettore di libri giuridici, non mi ero mai imbattuto. Mi riferisco al libro di Gustavo Zagrebelsky, *Il diritto mite*,³ per recensire il quale era necessario porsi preliminarmente la domanda: «Mite, perché?».

Gli amici che mi avevano invitato sapevano che non avevo avuto alcuna esitazione nello scegliere la «mia» virtù. Sono stato incerto soltanto tra «mitezza» e «mansuetudine». Ho infine scelto «mitezza» per due ragioni. Nel versetto delle Beatitudini (Matteo, v, 5) che in italiano suona «Beati i miti perché erediteranno la terra», il testo latino della vulgata ha «mites» e non «mansueti». Perché sia stata adottata questa traduzione non lo so: è uno dei tanti problemi che lascio in sospeso e di cui è pieno questo mio discorso senza molte pretese. La seconda ragione è che «mansueto», almeno originariamente, è detto di animali e non di persone, anche se poi in senso traslato si dice anche di persone. (Ma lo stesso vale per «mite»: mite come un agnello. L'animale però è mansueto perché addomesticato, mentre l'agnello è simbolo della mitezza per sua natura.) L'argomento decisivo viene dai verbi rispettivi: ammansare o ammansire o mansuefare si riferisce quasi esclusivamente agli animali, e infatti si dice «mansuefare una tigre» e solo scherzosamente si direbbe «mansuefare la suocera». In Dante, Orfeo faceva mansuete le fiere. «Mitigare», da mite, si riferisce invece quasi esclusivamente ad atti, atteggiamenti, azioni, passioni umane: mitigare il rigore di una legge, la severità di una condanna, il dolore fisico o morale, l'ira, la collera, lo sdegno, il risentimento, l'ardore della passione. Prendo questa frase da un dizionario: «Col tempo, l'odio fra le due nazioni si mitigò». Non si potrebbe dire «si ammansì»: farebbe ridere.

Per quel che riguarda i due nomi astratti che designano le rispettive

virtù, «mansuetudine» e «mitezza», direi (ma è più un'impressione che una convinzione, perché non sto facendo un discorso rigoroso) che la mitezza vada più in profondità. La mansuetudine sta più alla superficie. O meglio, la mitezza è attiva, la mansuetudine passiva. Ancora: la mansuetudine è più una virtù individuale, la mitezza più una virtù sociale. Sociale proprio nel senso in cui Aristotele distingueva le virtù individuali, come il coraggio e la temperanza, dalla virtù sociale per eccellenza, la giustizia, che è disposizione buona rivolta agli altri (mentre il coraggio e la temperanza sono disposizioni buone soltanto nei riguardi di se stessi). La mansuetudine, mi spiego, è una disposizione d'animo dell'individuo, che può essere apprezzata come virtù indipendente dal rapporto con gli altri. Il mansueto è l'uomo calmo, tranquillo, che non si adonta per un nonnulla, che vive e lascia vivere, e non reagisce alla cattiveria gratuita, per consapevole accettazione del male quotidiano, non per debolezza. La mitezza è invece una disposizione d'animo che rifugge solo alla presenza dell'altro: il mite è l'uomo di cui l'altro ha bisogno per vincere il male dentro di sé.

In un filosofo torinese, Carlo Mazzantini, appartenente a una generazione precedente alla mia, poco noto ormai, e che io ebbi caro per la sua profonda vocazione filosofica nonostante il divario nel modo d'intendere il mestiere del filosofo, ho trovato un elogio e una definizione della mitezza che mi ha colpito: la mitezza, egli diceva, è l'unica suprema «potenza» (badate, la parola «potenza» usata per designare la virtù che fa pensare al contrario della potenza, alla impotenza, se pur non rassegnata) che consiste «nel lasciare essere l'altro quello che è». Aggiungeva: «Il violento non ha impero perché toglie a coloro ai quali fa violenza il potere di donarsi. Ha impero invece chi possiede la volontà, la quale non si arrende alla violenza, ma alla mitezza». Dunque: «lasciare essere l'altro quello che è» è virtù sociale nel senso proprio, originario, della parola.

Ancora un'osservazione linguistica. «Mite» e «mitezza» sono parole che solo l'italiano ha ereditato dal latino. Non il francese, che ha però «mansuetude». Il francese ha «doux» (e «douceur») per quasi tutti gli usi per cui noi abbiamo «mite»: un «caractère doux», un «hiver doux». Quando Montesquieu contrappone il popolo giapponese dal carattere atroce al popolo indiano dal carattere «doux» noi traduciamo «mite», e la parola ci sembra più precisa, meno generica. Se dicessimo «dolce», e possiamo dirlo senza commettere un delitto di lesa lingua patria, lo sentiremmo però come un francesismo, come ci pare non del tutto familiare, nel celebre libro di Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, il capitolo intitolato «La dolcezza delle pene» che traduciamo preferibilmente con «mitezza».

Al di là di queste note lessicali, appena abbozzate, ma sufficienti a

dare un'idea del tipo di problema che ci sta dinanzi, il tema fondamentale da svolgere è quello della collocazione della virtù della mitezza nella fenomenologia delle virtù.

Oltre alla distinzione tra virtù individuali e virtù sociali, che è una distinzione classica, ve ne sono altre che non ho preso in considerazione, come quella, pure classica, tra virtù etiche e dianoetiche (la mitezza è certamente una virtù etica), o come quella introdotta dall'etica cristiana tra virtù teologali e virtù cardinali (la mitezza è certamente una virtù cardinale). Mi pare invece opportuno introdurre una distinzione, che ignoro sia stata fatta da altri: tra virtù forti e virtù deboli. Intendiamoci, «forte» e «debole» non vogliono affatto avere in questo contesto una connotazione rispettivamente positiva o negativa. La distinzione è analitica, non assiologica. Meglio che con una definizione, cerco di far capire che cosa intendo per «virtù forti» e per «virtù deboli» con degli esempi. Da un lato, vi sono virtù come il coraggio, la fermezza, la prodezza, l'ardimento, l'audacia, la lungimiranza, la generosità, la liberalità, la clemenza, che sono tipiche dei potenti (potremmo anche chiamarle «virtù regali» o «signorili», e magari anche, senza malizia, «aristocratiche»), cioè di coloro che hanno l'ufficio di governare, dirigere, comandare, guidare, e la responsabilità di fondare e mantenere gli stati, tanto è vero che hanno occasione di manifestarsi soprattutto nella vita politica, e in quella sublimazione o perversione della politica (secondo contrastanti punti di vista) che è la guerra.

Dall'altro vi sono virtù, come l'umiltà, la modestia, la moderazione, la verecondia, la pudicizia, la castità, la continenza, la sobrietà, la temperanza, la decenza, l'innocenza, l'ingenuità, la semplicità, e fra queste la mansuetudine, la dolcezza e la mitezza, che sono proprie dell'uomo privato, dell'insignificante, dell'inappariscnte, di colui che nella gerarchia sociale sta in basso, non detiene potere su alcuno, talora neppure su se stesso, di colui di cui nessuno si accorge, e non lascia alcuna traccia negli archivi in cui debbono essere conservate solo le memorie dei personaggi e dei fatti memorabili. Chiamo «deboli» queste virtù non perché le consideri inferiori o meno utili e nobili, e quindi meno apprezzabili, ma perché caratterizzano quell'altra parte della società dove stanno gli umiliati e gli offesi, i poveri, i sudditi che non saranno mai sovrani, coloro che muoiono senza lasciare altro segno del loro passaggio su questa terra che una croce con nome e data in un cimitero, coloro di cui gli storici non si occupano perché non fanno storia, sono una storia diversa, con la s minuscola, la storia sommersa o meglio ancora la non-storia (ma da tempo si parla ormai di una microstoria contrapposta alla macrostoria, e chi sa che nella microstoria ci sia un posto anche per loro). Ho in mente le magnifiche pagine scritte da Hegel sugli uomini, come egli li

chiama, della storia universale, i fondatori di stati, gli «eroi»: sono coloro cui è lecito ciò che non è lecito all'uomo comune, anche l'uso della violenza. Non c'è posto tra loro per i miti. Guai ai miti: non sarà dato loro il regno della Terra. Penso agli epiteti più comuni che la fama attribuisce ai potenti: magnanimo, grande, vittorioso, temerario, ardito e, sì, anche terribile e sanguinario. In questa galleria di potenti, avete mai visto il mite? Qualcuno mi suggerisce Ludovico il Bonario. Ma è un titolo, questo, che concede poca gloria.

Per completare queste annotazioni gioverebbe uno spoglio dei libri che appartengono al genere letterario degli *Specula principis*, per ricavarne un elenco completo delle virtù che sono state considerate qualità e prerogative del buon governante. Ho preso in mano *L'educazione del principe cristiano* di Erasmo (l'anti-Machiavelli, l'altra faccia del «volto demoniaco del potere»). Ecco quali sono le virtù somme del principe ideale: la clemenza, la gentilezza, l'equità, la civiltà, la benignità, e poi ancora, la prudenza, l'integrità, la sobrietà, la temperanza, la vigilanza, la beneficenza, l'onestà. Osservate bene: sono quasi tutte virtù che io ho chiamato «deboli». Il principe cristiano è il contrario del principe di Machiavelli e dell'eroe di Hegel (grande ammiratore di Machiavelli). Eppure non ho trovato la mitezza, se non a proposito delle pene che debbono essere «miti» (ma non è esclusa la pena di morte in base al vecchio e sempre nuovo argomento che bisogna recidere il membro infetto in modo che la parte sana non ne rimanga contaminata). Siccome ogni virtù si definisce meglio se si tiene presente il vizio contrario, il contrario di mitezza, quando si dice mite una pena, è severità, rigore, onde «mitezza» in questa accezione può essere resa anche con «indulgenza». E non è certo questo il significato che ho assunto in questa mia apologia.

Opposte alla mitezza, come la intendo io, sono l'arroganza, la protervia, la prepotenza, che sono virtù o vizi, secondo le diverse interpretazioni, dell'uomo politico. La mitezza non è una virtù politica, anzi è la più impolitica delle virtù. In un'accezione forte della politica, nell'accezione machiavellica o, per essere aggiornati, schmittiana, la mitezza è addirittura l'altra faccia della politica. Proprio per questo (sarà una deformazione professionale) mi interessa in modo particolare. Non si può coltivare la filosofia politica senza cercare di capire quello che c'è al di là della politica, senza addentrarsi, appunto, nella sfera del non-politico, senza stabilire i limiti fra il politico e il non-politico. La politica non è tutto. L'idea che tutto sia politica è semplicemente mostruosa. Posso dire di aver scoperto la mitezza nel lungo viaggio di esplorazione oltre la politica. Nella lotta politica, anche in quella democratica, e qui intendo per lotta democratica la lotta per il potere che non ricorre alla violenza, gli uomini miti non hanno alcuna parte. I due animali simbolo

dell'uomo politico sono – si ricordi il capitolo XVIII del *Principe* – il leone e la volpe. L'agnello, il «mite» agnello, non è un animale politico: se mai è la vittima predestinata, il cui sacrificio serve al potente per placare i demoni della storia. Una massima della sapienza popolare dice: «Chi si fa agnello il lupo se lo mangia». Anche il lupo è un animale politico: l'*homo homini lupus* di Hobbes nello stato di natura è l'inizio della politica; il *princeps principum lupus* nei rapporti internazionali ne è la continuazione.

Anzitutto la mitezza è il contrario dell'arroganza, intesa come opinione esagerata dei propri meriti, che giustifica la sopraffazione. Il mite non ha grande opinione di sé, non già perché si disistima, ma perché è propenso a credere più alla miseria che alla grandezza dell'uomo, ed egli è un uomo come tutti gli altri. A maggior ragione la mitezza è contraria alla protervia, che è l'arroganza ostentata. Il mite non ostenta nulla, neanche la propria mitezza: l'ostentazione, ovvero il mostrare vistosamente, sfacciatamente, le proprie pretese virtù, è di per se stesso un vizio. La virtù ostentata si converte nel suo contrario. Chi ostenta la propria carità manca di carità. Chi ostenta la propria intelligenza è in genere uno stupido. A maggior ragione la mitezza è il contrario della prepotenza. Dico «a maggior ragione», perché la prepotenza è qualcosa di peggio rispetto alla protervia. La prepotenza è abuso di potenza non solo ostentata, ma concretamente esercitata. Il protervo fa bella mostra della sua potenza, del potere che ha di schiacciarti anche soltanto come si schiaccia con un dito una mosca o con un piede un verme. Il prepotente questa potenza la mette in atto, attraverso ogni sorta di abusi e soprusi, di atti di dominio arbitrario e, quando sia necessario, crudele. Il mite è invece colui che «lascia essere l'altro quello che è», anche se l'altro è l'arrogante, il protervo, il prepotente. Non entra nel rapporto con gli altri con il proposito di gareggiare, di confliggere, e alla fine di vincere. È completamente al di fuori dello spirito della gara, della concorrenza, della rivalità, e quindi anche della vittoria. Nella lotta per la vita è infatti l'eterno sconfitto. L'immagine che egli ha del mondo e della storia, dell'unico mondo e dell'unica storia in cui vorrebbe vivere, è quella di un mondo e di una storia in cui non ci sono né vincitori né vinti, e non ci sono né vincitori né vinti perché non ci sono gare per il primato, né lotte per il potere, né competizioni per la ricchezza, e mancano insomma le condizioni stesse che consentano di dividere gli uomini in vincitori e vinti.

Con questo non vorrei che si confondesse la mitezza con la remissività. Quando si vuole delimitare e definire un concetto, si può usare tanto il metodo dell'opposizione (per esempio, la pace è il contrario della guerra), quanto il metodo dell'analogia (la pace è analoga alla tregua ma è qualcosa di diverso dalla tregua). Mi servo

dello stesso espediente per giungere a una identificazione della mitezza come virtù: dopo averla definita per contrapposizione, ora cerco di perfezionare la definizione in base all'analogia con le virtù cosiddette affini (ma diverse).

Il remissivo è colui che rinuncia alla lotta per debolezza, per paura, per rassegnazione. Il mite, no: rifiuta la distruttiva gara della vita per un senso di fastidio, per la vanità dei fini cui tende questa gara, per un senso profondo di distacco dai beni che accendono la cupidigia dei più, per mancanza di quella passione che, secondo Hobbes, era una delle ragioni della guerra di tutti contro tutti, la vanità o la vanagloria, che spinge gli uomini a voler primeggiare; infine, per una totale assenza della puntigliosità o dell'impuntatura che perpetua le liti anche per un nonnulla, in una successione di ripicchi e ritorsioni, del «tu l'hai fatta a me, io la faccio a te», dello spirito di faida o di vendetta che conduce inevitabilmente al trionfo dell'uno sull'altro o alla morte di tutti e due. Non è né remissivo né cedevole, perché la cedevolezza è la disposizione di colui che ha accettato la logica della gara, la regola di un gioco in cui alla fine c'è uno che vince e uno che perde (un gioco a somma zero, come si dice nella teoria dei giochi). Il mite non serba rancore, non è vendicativo, non ha astio contro chicchessia. Non continua a rimuginare sulle offese ricevute, a rinfocolare gli odii, a riaprire le ferite. Per essere in pace con se stesso deve essere prima di tutto in pace con gli altri. Non apre mai, lui, il fuoco; e se lo aprono gli altri, non si lascia bruciare, anche quando non riesce a spegnerlo. Attraversa il fuoco senza bruciarsi, le tempeste dei sentimenti senza alterarsi, mantenendo la propria misura, la propria compostezza, la propria disponibilità.

Il mite è un uomo tranquillo, ma non remissivo, ripeto, e neppure bonario: nella bonarietà c'è una certa rozzezza o grossolanità nel valutare gli altri. Il bonario è un credulone, o per lo meno uno che non ha tanta malizia da avere sospetti sulla possibile malizia altrui. Che la mitezza sia una virtù non ho dubbi. Che lo sia anche la bonarietà dubito, perché il bonario non ha un rapporto giusto con gli altri (per questo è una virtù, posto che sia tale, passiva).

Né è da confondere la mitezza con l'umiltà (l'umiltà elevata a virtù dal cristianesimo). Spinoza definisce l'umiltà «tristitia orta ex eo quod homo suam impotentiam sive imbecillitatem contemplatur» («tristezza sorta dal fatto che l'uomo contempla la sua impotenza o debolezza») e la «tristitia» viene a sua volta definita come «transitio a maiore ad minorem perfectionem» («passaggio da una maggiore a una minore perfezione»). La differenza tra mitezza e umiltà sta, a mio parere, in quel «tristitia»: la mitezza non è una forma di «tristitia», perché anzi è una forma del suo opposto, la «laetitia», intesa proprio come il passaggio da una minore a una maggiore perfezione. Il mite è ilare

perché è intimamente convinto che il mondo da lui vagheggiato sarà migliore di quello in cui è costretto a vivere, e lo prefigura nella sua azione quotidiana, esercitando appunto la virtù della mitezza, anche se sa che questo mondo non esiste qui e ora, e forse non esisterà mai. E poi il contrario dell'umiltà è l'eccessivo compiacimento di sé, in una parola, la superbia. Il contrario della mitezza, come ho già detto, è l'abuso del potere, nel senso letterale della parola, la soperchieria. Il mite può essere configurato come l'anticipatore di un mondo migliore; l'umile è soltanto un testimone, nobilissimo ma senza speranza, di questo mondo.

Tanto meno la mitezza può essere scambiata con la modestia. La modestia è caratterizzata da una sottovalutazione non sempre sincera, anzi spesso ipocrita, di se stessi. La mitezza non è né sottovalutazione né sopravvalutazione di sé, perché non è una disposizione verso se stessi ma, come ho già detto, è sempre un atteggiamento verso gli altri e si giustifica soltanto nell'«essere verso l'altro». Non è da escludere che il mite possa essere umile e modesto. Ma i tre abiti non coincidono. Siamo umili e modesti per noi stessi. Siamo miti di fronte al nostro prossimo.

Come modo di essere verso l'altro, la mitezza lambisce il territorio della tolleranza e del rispetto delle idee e del modo di vivere altrui. Eppure, se il mite è tollerante e rispettoso, non è solo questo. La tolleranza è reciproca: affinché vi sia tolleranza bisogna essere almeno in due. Una situazione di tolleranza esiste quando uno tollera l'altro. Se io tollero te e tu non tolleri me, non c'è uno stato di tolleranza ma al contrario c'è sopraffazione. Non diversamente il rispetto. Cito Kant: «Ogni uomo ha il diritto di esigere il rispetto dei propri simili e *reciprocamente* è obbligato egli stesso al rispetto verso gli altri». Il mite non chiede, non pretende alcuna reciprocità: la mitezza è una disposizione verso gli altri che non ha bisogno di essere corrisposta per rivelarsi in tutta la sua portata. Come del resto la benignità, la benevolenza, la generosità, la «bienfaisance», tutte virtù sociali ma nello stesso tempo unilaterali. Non sembri una contraddizione: unilaterali nel senso che alla direzione dell'uno verso l'altro non corrisponde un'eguale direzione, eguale e contraria, del secondo verso il primo. «Io ti tollero se tu mi tolleri.» E invece: «Io custodisco ed esalto la mia mitezza – o la mia generosità o la mia benevolenza – nei tuoi riguardi indipendentemente dal fatto che tu sia altrettanto mite – o generoso o benevolente – con me». La tolleranza nasce da un accordo e dura quanto dura l'accordo. La mitezza è una donazione e non ha limiti prestabiliti e obbligati.

Per completare il quadro, bisogna considerare che, accanto alle virtù affini, vi sono anche le virtù complementari, quelle che possono stare insieme e stando insieme si rafforzano le une con le altre. Nel

rapporto con la mitezza me ne vengono in mente due: la semplicità e la misericordia (o la compassione). Con questo avvertimento, che la semplicità è il presupposto necessario o quasi necessario della mitezza e la mitezza è un presupposto possibile della compassione. In altre parole, per essere miti bisogna essere semplici, e solo il mite può essere ben disposto alla compassione. Per «semplicità» intendo il rifuggire intellettualmente dalle astruserie inutili, praticamente dalle posizioni ambigue. Se volete, potete pensarla unita alla limpidezza, alla chiarezza, al rifiuto della simulazione. Così intesa, la semplicità a me pare una precondizione o meglio una predisposizione della mitezza. Difficilmente l'uomo complicato può essere disposto alla mitezza: vede dappertutto intrighi e trame e insidie, e quindi tanto è diffidente verso gli altri quanto insicuro verso se stesso.

Rispetto al rapporto tra mitezza e compassione, porrei il problema del loro rapporto come rapporto non di necessità, ma solo di possibilità: la mitezza può (non deve) essere una predisposizione verso la misericordia. Ma la misericordia è, come avrebbe detto Aldo Capitini, un'«aggiunta». È così visibilmente un'aggiunta che tra tutti gli esseri della natura solo l'uomo conosce la virtù della misericordia. La misericordia fa parte della sua eccellenza, della sua dignità, della sua unicità. Quante sono le virtù che sono state simboleggiate con un animale! Tra l'altro alcune di quelle qui evocate: semplice come una colomba, mite come un agnello, e il nobile destriero e la gentile gazzella, e il leone coraggioso e generoso, e il cane fedele. Avete mai provato a raffigurarvi la misericordia con un animale? Provateci, non ci riuscirete. Vico diceva che il mondo civile degli uomini nacque dal sentimento del pudore, dal momento in cui gli uomini atterriti dal fulmine di Giove abbandonarono la Venere vaga e portarono le loro donne nelle caverne. Possiamo anche ammettere che il mondo civile sia cominciato dal sentimento del pudore. Ma solo la misericordia contrassegna il mondo umano rispetto al mondo animale, al regno della natura non umana. Nel mondo umano accade pur qualche volta che «pietà l'è morta» (così una canzone partigiana familiare a coloro che appartengono alla mia generazione). Nel mondo animale la pietà non può morire perché vi è sconosciuta.

Mi sento obbligato a terminare queste mie rapide osservazioni esponendo le ragioni per cui, di fronte al catalogo ricchissimo delle virtù, ho scelto proprio la mitezza.

Probabilmente voi avrete pensato che l'abbia scelta perché la consideri a me particolarmente congeniale. No, lo confesso candidamente. Mi piacerebbe avere la natura dell'uomo mite. Ma non è così. Sono troppo spesso in preda alle furie (dico «furie» e non «eroici furori») per considerarmi un uomo mite. Amo le persone miti, questo sì, perché sono quelle che rendono più abitabile questa

«aiuola», tanto da farmi pensare che la città ideale non sia quella fantasticata e descritta sin nei più minuti particolari dagli utopisti, dove regna una giustizia tanto rigida e severa da diventare insopportabile, ma quella in cui la gentilezza dei costumi sia diventata una pratica universale (come la Cina idealizzata dagli scrittori del Settecento). Così come l'ho presentata, è probabile che la mitezza vi sia apparsa una virtù femminile. Non ho difficoltà ad ammetterlo. So di dare un dispiacere alle donne in rivolta contro il secolare dominio del maschio se dico che la mitezza mi è parsa sempre desiderabile proprio per la sua femminilità. Credo che sarebbe destinata a trionfare il giorno in cui si realizzasse la città delle donne (non quella di Fellini, naturalmente). Per questo non ho trovato mai nulla di più fastidioso che il grido delle femministe più accese: «Tremate, tremate, le streghe son tornate!». Posso capire il senso polemico di un'espressione come questa, ma è ugualmente sgradevole.

La scelta della mitezza non è dunque una scelta biografica. Di per se stessa è una scelta metafisica, perché affonda le radici in una concezione del mondo che non saprei altrimenti giustificare. Ma dal punto di vista delle circostanze che l'hanno provocata è una scelta storica: consideratela come una reazione alla società violenta in cui siamo costretti a vivere. Non già che io sia stato tanto sprovveduto da credere che la storia umana sia sempre stata un idillio: Hegel la definì una volta «un immenso mattatoio». Ma ora ci sono i «megatoni», e questi sono una novità assoluta nel «destino della terra» (per ripetere il titolo del libro di Jonathan Schell). Ora, dicono gli esperti, con le armi accumulate negli arsenali delle grandi potenze è possibile distruggere più volte la Terra. Che sia possibile non significa che debba necessariamente avvenire. Anche se la guerra atomica dovesse scoppiare, la Terra, dicono ancora gli esperti, non sarebbe di fatto tutta quanta distrutta. Ma pensate un po', che fatica ricominciare da capo! Ciò che mi atterrisce sono questi maledetti megatoni uniti alla volontà di potenza che non è venuta meno, anzi sembra in questo secolo, nel secolo delle due guerre mondiali e della guerra latente tra i due grandi durata quarant'anni, accresciuta e sublimata. Ma non c'è solo la volontà di potenza dei grandi. C'è anche una volontà di potenza dei piccoli, quella dell'attentatore isolato, del minuscolo gruppo terroristico, di colui che getta una bomba dove c'è folla perché muoia il maggior numero possibile di gente innocente, in una banca, in un treno affollato, nella sala d'aspetto di una stazione. È volontà di potenza di chi si riconosce in questa auto-apologia: «Io, piccolo uomo insignificante e oscuro, uccido l'uomo importante, un protagonista del nostro tempo e in quanto lo uccido sono più potente di lui; oppure uccido in un solo colpo molti uomini insignificanti e oscuri come me, ma assolutamente innocenti; uccidere un colpevole è un atto di

giustizia, uccidere un innocente è la suprema manifestazione della volontà di potenza».

Avete capito: identifico il mite con il nonviolento, la mitezza con il rifiuto di esercitare la violenza contro chicchessia. Virtù non politica, dunque, la mitezza. O addirittura, nel mondo insanguinato dagli odii di grandi (e piccoli) potenti, l'antitesi della politica.

¹ A. McIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1998. Vedi anche S. Natoli, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 1996.

² R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1991.

³ G. Zagrebelsky, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino 1992.

PRIMA PARTE

Come si pone il problema

I discorsi sempre più frequenti che si fanno da qualche anno nel nostro paese sulla questione morale ripropongono il vecchio tema del rapporto fra morale e politica. Vecchio tema e sempre nuovo, perché non vi è questione morale in qualsiasi campo venga proposta che abbia trovato una soluzione definitiva. Sebbene più celebre per l'antichità del dibattito, l'autorità degli scrittori che vi hanno partecipato, la varietà degli argomenti addotti, l'importanza del soggetto, il problema del rapporto fra morale e politica non è diverso dal problema del rapporto fra la morale e tutte le altre attività dell'uomo, che ci induce a parlare abitualmente di un'etica dei rapporti economici, o, com'è accaduto spesso in questi anni, del mercato, di un'etica sessuale, di un'etica medica, di un'etica sportiva e via dicendo. Si tratta in tutte queste diverse sfere dell'attività umana sempre dello stesso problema: la distinzione fra ciò che è moralmente lecito e ciò che è moralmente illecito.

Il problema dei rapporti fra etica e politica è più grave perché l'esperienza storica ha mostrato, almeno sin dal contrasto che contrappose Antigone a Creonte, e il senso comune sembra pacificamente aver accettato, che l'uomo politico può comportarsi in modo difforme dalla morale comune, che un atto illecito in morale può essere considerato e apprezzato come lecito in politica, insomma che la politica ubbidisce a un codice di regole, o sistema normativo, differente da, e in parte incompatibile con, il codice, o il sistema normativo, della condotta morale. Quando Machiavelli attribuisce a Cosimo de' Medici (e sembra approvare) il detto che gli stati non si governano coi *pater noster* in mano, mostra di ritenere, e dà per ammesso, che l'uomo politico non possa svolgere la propria azione seguendo i precetti della morale dominante, che in una società cristiana coincide con la morale evangelica. Per venire ai giorni nostri, in un ben noto dramma, *Les mains sales*, Jean-Paul Sartre sostiene, o meglio fa sostenere a uno dei suoi personaggi, la tesi che chi svolge un'attività politica non può fare a meno di sporcarsi le mani (di fango o anche di sangue).

Per quanto, dunque, la questione morale si ponga in tutti i campi della condotta umana, quando viene posta nella sfera della politica assume un carattere particolarissimo. In tutti gli altri campi, la

questione morale consiste nel discutere quale sia la condotta moralmente lecita e, viceversa, quale sia illecita, e per avventura, in una morale non rigoristica, quale sia indifferente, nei rapporti economici, sessuali, sportivi, tra medico e malato, tra maestro e scolaro, e così via. La discussione verte su quali siano i principi o le regole che rispettivamente gli imprenditori o i commercianti, gli amanti o i coniugi, i giocatori di poker o di calcio, i medici e i chirurghi, gli insegnanti, debbano seguire nell'esercizio delle loro attività. Ciò che non è generalmente in discussione è la questione morale stessa, ovvero che vi sia una questione morale, che in altre parole sia plausibile porsi il problema della moralità delle rispettive condotte. Prendiamo, per esempio, il campo, in cui da anni ferve tra moralisti un dibattito particolarmente vivace, dell'etica medica e più in generale della bioetica: la discussione è animatissima per quel che riguarda la liceità o l'illiceità di certi atti, ma a nessuno viene in mente di negare il problema stesso, cioè che nell'esercizio dell'attività medica sorgano problemi che tutti coloro che ne trattano sono abituati a considerare morali, e nel considerarli tali s'intendono perfettamente fra di loro, anche se non s'intendono su quali siano i principi o le regole da osservare e applicare. Non diversamente accade nella disputa corrente sulla moralità del mercato.¹ Solo là dove si sostenga che il mercato come tale, in quanto è un meccanismo razionalmente perfetto, se pure di una razionalità spontanea e non riflessa, non può essere sottoposto ad alcuna valutazione d'ordine morale, il problema viene posto in modo simile a quello in cui si è posto tradizionalmente il problema morale in politica. Se pure con questa differenza: anche nelle valutazioni moralmente più spregiudicate del mercato non si arriverà mai a sostenere consapevolmente e ragionatamente l'immoralità del mercato ma al massimo la sua premoralità, o amoralità, ovvero non tanto la sua incompatibilità con la morale quanto la sua estraneità a ogni valutazione d'ordine morale. L'amico a oltranza del mercato non ha alcun bisogno di affermare che il mercato non si governa coi *pater noster*. Se mai afferma che non si governa affatto.

Naturalmente il problema dei rapporti fra morale e politica ha senso soltanto se si è d'accordo nel ritenere che esista una morale e se si accettano in linea di massima alcuni precetti che la caratterizzano. Per essere d'accordo sull'esistenza della morale e su alcuni precetti generalissimi, negativi come *neminem laedere*, positivi come *suum cuique tribuere*, non vi è bisogno di essere d'accordo sul loro fondamento, che è il tema filosofico per eccellenza su cui si sono sempre divise, e continueranno a dividersi, le scuole filosofiche. Il rapporto fra etiche e teorie dell'etica è molto complesso, e possiamo qui limitarci a dire che il disaccordo sui fondamenti non pregiudica

l'accordo sulle regole fondamentali.

Se mai occorre precisare che, quando si parla di morale in rapporto alla politica, ci si riferisce alla morale sociale e non a quella individuale, alla morale cioè che riguarda azioni di un individuo che interferiscono con la sfera di attività di altri individui e non a quella che riguarda azioni relative, per esempio, al perfezionamento della propria personalità, indipendentemente dalle conseguenze che il perseguimento di questo ideale di perfezione possa avere per gli altri. L'etica tradizionale ha sempre distinto i doveri verso gli altri dai doveri verso se stessi. Nel dibattito sul problema della morale in politica vengono in questione esclusivamente i doveri verso gli altri.

L'azione politica è sottoponibile al giudizio morale?

A differenza degli altri campi della condotta umana, nella sfera della politica il problema che è stato posto tradizionalmente non riguarda tanto quali siano le azioni moralmente lecite e quali illecite, ma se abbia un qualche senso porsi il problema della liceità o illiceità morale delle azioni politiche. Per fare un esempio che serve a far capire la differenza meglio che una lunga dissertazione: non c'è sistema morale che non contenga precetti volti a impedire l'uso della violenza e della frode. Le due principali categorie di reati previste nei nostri codici penali sono i reati di violenza e di frode. In un celebre capitolo del *Principe* Machiavelli sostiene che il buon politico deve conoscere bene le arti del leone e della volpe. Ma il leone e la volpe sono il simbolo della forza e dell'astuzia.

Nei tempi moderni il più machiavellico degli scrittori politici, Vilfredo Pareto, e tra i machiavellici annoverato in un noto libro, recentemente rimesso in circolazione,² sostiene tranquillamente che i politici sono di due categorie, quelli in cui prevale l'istinto della persistenza degli aggregati, e sono i machiavellici leoni, e quelli in cui prevale l'istinto delle combinazioni, e sono le machiavelliche volpi. In una celebre pagina, Croce, ammiratore di Machiavelli e di Marx per la loro concezione realistica della politica, svolge il tema dell'«onestà politica», cominciando il discorso con queste parole che non hanno bisogno di commento: «Un'altra manifestazione della volgare inintelligenza circa le cose della politica è la petulante richiesta che si fa dell'onestà nella vita politica». Dopo aver detto che si tratta dell'ideale che canta nell'animo di tutti gl'imbecilli spiega che «l'onestà politica non è altro che la capacità politica».³ La quale, aggiungiamo noi, è quella che Machiavelli chiamava «virtù», che, come tutti sanno, non ha niente a che vedere con la virtù di cui si parla nei trattati di morale, a cominciare dall'*Etica nicomachea* di Aristotele.

Da questi esempi, che si potrebbero moltiplicare, sembrerebbe non potersi trarre altra conclusione che quella della impossibilità di porre il problema dei rapporti tra morale e politica negli stessi termini in cui si pone nelle altre sfere della condotta umana. Non già che non vi siano state teorie che hanno sostenuto la tesi contraria, la tesi cioè che anche la politica sottostà, o meglio deve sottostare, alla legge morale, ma non hanno mai potuto affermarsi con argomenti molto convincenti e sono state considerate tanto nobili quanto inutili.

Il tema della giustificazione

Più che alla argomentazione, destinata ad avere scarsa forza persuasiva circa la moralità della politica, la maggior parte degli autori che si sono occupati della questione hanno preso atto della lezione della storia e dell'esperienza comune, dalla quale si trae l'insegnamento del divario fra morale comune e condotta politica, e hanno rivolto la loro attenzione a cercare di capire e, in ultima istanza, di giustificare questa divergenza. Ritengo si possa riassumere tutta, o per lo meno gran parte, della storia del pensiero politico moderno nella ricerca di una soluzione del problema morale in politica interpretandola come una serie di tentativi di dare una giustificazione del fatto, di per se stesso scandaloso, del contrasto evidente tra morale comune e morale politica. Quando assumono di fronte al problema questo atteggiamento, gli scrittori politici non si propongono di prescrivere quello che il politico deve fare. Abbandonano il campo della precettistica e si pongono su un terreno diverso, quello della comprensione del fenomeno. Accogliendo la distinzione oggi corrente tra etica e meta-etica, la maggior parte delle disquisizioni sulla moralità della politica, di cui è ricca la filosofia politica dell'età moderna, sono prevalentemente di meta-etica, anche se non si possono escludere riflessi secondari, non sempre intenzionali, in etica.

Parlo a ragion veduta di «giustificazione». La condotta che ha bisogno di essere giustificata è quella non conforme alle regole. Non si giustifica l'osservanza della norma, cioè la condotta morale. L'esigenza della giustificazione nasce quando l'atto viola o sembra violare le regole sociali generalmente accettate, non importa se morali, giuridiche o del costume. Non si giustifica l'obbedienza ma, se si ritiene che abbia un qualche valore morale, la disobbedienza. Non si giustifica la presenza a una riunione obbligatoria, ma l'assenza. In generale, non v'è alcun bisogno di giustificare l'atto regolare o normale, bensì è necessario dare una giustificazione, se lo si vuole salvare, dell'atto che pecca per eccesso o per difetto. Nessuno chiede una giustificazione dell'atto della madre che si getta nel fiume per

salvare il figlio che sta per annegare. Ma si pretende una giustificazione se non lo fa. Uno dei più grandi problemi teologici e metafisici, il problema della teodicea, nasce dalla constatazione del male nel mondo e nella storia. Candide non si arrovela per giustificare l'esistenza del migliore dei mondi possibile: il suo compito è se mai quello di dare una spiegazione o una dimostrazione del fatto che il mondo è così e non in altro modo.

Premetto che di fronte alla vastità del tema mi sono proposto un compito molto modesto. Ho pensato che potesse essere di qualche utilità presentare, a guisa d'introduzione, una «mappa» delle diverse e opposte soluzioni che storicamente sono state date al problema del rapporto tra etica e politica.

Si tratta di una mappa certamente incompleta e imperfetta, perché è soggetta alla possibilità di un duplice errore: rispetto alla classificazione dei tipi di soluzione e rispetto all'inquadramento delle diverse soluzioni in questo o quel tipo. Il primo errore è di natura concettuale, il secondo di interpretazione storica. Si tratta dunque di una mappa che è certamente da rivedere con ulteriori osservazioni. Ma intanto credo sia in grado di offrire almeno un primo orientamento a chi, prima di avventurarsi su un terreno poco noto, voglia conoscere tutte le vie che lo percorrono.

Tutti gli esempi sono tratti dalla filosofia politica moderna, da Machiavelli in poi. È vero che la grande filosofia politica nasce in Grecia, ma la discussione del problema dei rapporti tra etica e politica diventa particolarmente acuta con la formazione dello stato moderno, e riceve per la prima volta un nome che non l'abbandona più: «ragion di stato».

Per quale motivo? Adduco qualche ragione, sia pure con molta cautela. Il dualismo tra etica e politica è uno degli aspetti del grande contrasto tra Chiesa e Stato, un dualismo che non poteva nascere se non con la contrapposizione tra un'istituzione la cui missione è quella di insegnare, predicare, raccomandare leggi universali della condotta, che sono state rivelate da Dio, e un'istituzione terrena il cui compito è di assicurare l'ordine temporale nei rapporti degli uomini tra loro. Il contrasto tra etica e politica nell'età moderna si risolve, in realtà, sin dal principio, nel contrasto tra la morale cristiana e la prassi di coloro che svolgono azione politica. In uno stato precristiano, dove non esiste una morale istituzionalizzata, il contrasto è meno evidente. Il che non vuol dire che il pensiero greco lo ignori: basta pensare all'opposizione fra le leggi non scritte cui si richiama Antigone e quelle del tiranno. Ma nel mondo greco non c'è una morale, ci sono varie morali. Ogni scuola filosofica ha la sua morale. Il problema del rapporto tra morale e politica, laddove ci sono più morali con cui si può confrontare l'azione politica, non ha più alcun senso preciso. Ciò che ha suscitato

l'interesse del pensiero greco non è tanto il problema del rapporto tra etica e politica, quanto il problema del rapporto tra buon governo e malgoverno, da cui nasce la distinzione tra il re e il tiranno. Ma è una distinzione all'interno del sistema politico, che non riguarda il rapporto tra un sistema normativo, quale la politica, e un altro sistema normativo, quale la morale. Come avviene invece nel mondo cristiano e postcristiano.

La seconda ragione della mia scelta è che, soprattutto con la formazione dei grandi stati territoriali, la politica si rivela sempre più come luogo in cui si esplica la volontà di potenza, in un teatro ben più vasto, e quindi ben più visibile, di quello delle faide cittadine o dei conflitti della società feudale; soprattutto quando questa volontà di potenza viene messa al servizio di una confessione religiosa. Il dibattito sulla ragion di stato esplode nel periodo delle guerre religiose. Il contrasto tra morale e politica si rivela in tutta la sua drammaticità quando azioni moralmente condannevoli (si pensi, per fare il grande esempio, alla notte di San Bartolomeo, lodata tra l'altro da uno dei machiavellici, Gabriel Naudé) sono compiute in nome della fonte stessa, originaria, unica, esclusiva, dell'ordine morale del mondo, che è Dio.

Si può aggiungere anche una terza ragione: solo nel Cinquecento il contrasto viene assunto come problema anche pratico, e si cerca di darne una qualche spiegazione. Il testo canonico ancora una volta è *Il Principe* di Machiavelli, in particolare il capitolo XVIII che comincia con queste fatali parole: «Quanto sia laudabile in un principe mantenere la fede, e vivere con integrità e non con astuzia, ciascun lo intende: non di manco si vede per esperienza, ne' nostri tempi quelli principi avere fatto gran cose che della fede hanno tenuto poco conto». La chiave di tutto è l'espressione «gran cose». Se si incomincia a discutere intorno al problema dell'azione umana, non dal punto di vista dei principi, ma dal punto di vista delle «gran cose», cioè del risultato, allora il problema morale cambia completamente aspetto, si rovescia radicalmente. Il lungo dibattito sulla ragion di stato è un commento durato secoli a questa affermazione, perentoria e inconfondibilmente veridica: che nell'azione politica contano non i principi ma le grandi cose.

Tornando alla nostra tipologia, dopo questa premessa, ne faccio ancora una seconda. Delle dottrine su etica e politica, che enumererò, alcune hanno prevalentemente valore prescrittivo, in quanto non pretendono di dare una spiegazione del contrasto, ma tendono a dare a esso una soluzione pratica. Altre hanno un valore prevalentemente analitico, in quanto tendono non già a suggerire come dovrebbe essere risolto il rapporto tra etica e politica, ma a indicare qual è la ragione per cui il contrasto esiste. Ritengo che il non aver tenuto conto della

diversa funzione delle teorie abbia condotto a grandi confusioni. Per esempio, non ha senso confutare una dottrina prescrittiva facendo osservazioni di tipo realistico, così come non ha senso opporsi a una teoria analitica proponendo una migliore o la migliore soluzione del contrasto.

Divido le teorie che si sono poste il problema del rapporto tra morale e politica in quattro grandi gruppi, anche se di fatto non sempre nettamente separabili, anzi spesso confluenti l'uno nell'altro. Distinguo le teorie monistiche da quelle dualistiche; le monistiche, a loro volta, in monismo rigido e monismo flessibile; le dualistiche in dualismo apparente e dualismo reale. Nel monismo rigido faccio rientrare quegli autori per cui non esiste contrasto tra morale e politica perché vi è un solo sistema normativo, o quello morale o quello politico; nel monismo flessibile gli autori per cui vi è un solo sistema normativo, quello morale, che tuttavia consente, in determinate circostanze o per particolari soggetti, deroghe o eccezioni giustificabili con argomenti appartenenti alla sfera del ragionevole; nel dualismo apparente, gli autori che concepiscono morale e politica come due sistemi normativi distinti ma non totalmente indipendenti l'uno dall'altro, bensì posti l'uno sull'altro in ordine gerarchico; infine nel dualismo reale gli autori per cui morale e politica sono due sistemi normativi diversi che ubbidiscono a diversi criteri di giudizio. Ho esposto le varie teorie nel senso della via via sempre maggiore divaricazione tra i due sistemi normativi.

Il monismo rigido

Del monismo rigido vi sono naturalmente due versioni secondoché la *reductio ad unum* sia ottenuta risolvendo la politica della morale o, viceversa, la morale nella politica.

Esempio della prima è l'idea, anzi l'ideale, tipicamente cinquecentesco, del principe cristiano, così bene rappresentato da Erasmo, il cui libro *L'educazione del principe cristiano* è del 1515, quindi più o meno contemporaneo del *Principe* di Machiavelli, di cui è l'antitesi più radicale. Il principe cristiano di Erasmo è l'altra faccia del volto demoniaco del potere. Alcune citazioni. Erasmo si rivolge al principe e dice: «Se vuoi mostrarti ottimo principe, stai ben attento a non lasciarti superare da alcun altro in quei beni che veramente sono tuoi propri, la magnanimità, la temperanza e l'onestà». Queste virtù esclusivamente morali non hanno niente a che vedere con la virtù nel senso machiavellico della parola. Oppure: «Se vorrai entrare in gara con altri principi, non ritenere di averli vinti perché hai tolto loro parte del dominio. Li vincerai veramente se sarai meno corrotto di loro, meno avaro, arrogante, iracondo». E ancora: «Qual è la mia

croce?» chiede il principe. E risponde: «Il seguire ciò che è onesto, il non far del male a nessuno, non depredare nessuno, non lasciarsi corrompere dai doni». La soddisfazione del principe sta nell'essere giusto, non nel fare «gran cose».

Traggo il secondo esempio da Kant. Nell'appendice a quell'aureo libro che è *Per la pace perpetua*, distingue il moralista politico che condanna dal politico morale che esalta. Il politico morale è colui che non subordina la morale alle esigenze della politica ma interpreta i principi della prudenza politica in modo da farli coesistere con la morale: «Sebbene la massima "L'onestà è la migliore politica", implichi una teoria che la pratica purtroppo assai spesso smentisce, la massima parimenti teoretica "L'onestà è migliore di ogni politica", è tuttavia infinitamente superiore a ogni obiezione e costituisce anzi la condizione indispensabile della politica». Per uno studioso di morale può essere interessante sapere che tanto Erasmo quanto Kant, pur partendo da teorie morali, intendo sul fondamento della morale, diverse, ricorrono, allo scopo di sostenere la loro tesi, allo stesso argomento, che nella teoria etica di oggi si chiamerebbe «conseguenzialità», vale a dire che tiene conto delle conseguenze. Contrariamente a ciò che affermano i machiavellici, per cui l'inosservanza delle regole morali correnti è la condizione per aver successo, i nostri due autori sostengono che alla lunga il successo arride al sovrano rispettoso dei principi della morale universale. È come dire: «Fai il bene, perché questo è il tuo dovere; ma anche perché indipendentemente dalle tue intenzioni, la tua azione sarà premiata». Si tratta, come ognuno vede, di un argomento pedagogico molto comune, ma non di grande forza persuasiva. Diciamolo pure: è un argomento debole che non è suffragato né dalla storia né dall'esperienza comune.

Come esempio della seconda versione del monismo, ovvero della riduzione della morale alla politica, io ho scelto Hobbes, naturalmente anche qui con tutte le cautele del caso, soprattutto dopo che alcuni critici recenti hanno messo in rilievo quella che è stata chiamata la chiarezza piena di confusione dell'autore del *Leviathan* e hanno diffidato il lettore, avvinto e affascinato dalla forza logica dell'argomentazione hobbesiana, nei riguardi di interpretazioni troppo unilaterali. A me tuttavia pare che, per certi aspetti, sia difficile trovare un autore in cui il monismo normativo sia più rigoroso, e il sistema normativo, esclusivo di tutti gli altri, sia il sistema politico, ovvero il sistema di norme che derivano dalla volontà del sovrano legittimato dal contratto sociale. Si possono addurre molti argomenti: per Hobbes, i sudditi non hanno il diritto di giudicare ciò che è giusto e ingiusto perché questo spetta soltanto al sovrano, e il sostenere che il suddito abbia il diritto di giudicare ciò che è giusto e ingiusto è

considerato una teoria sediziosa. Ma l'argomento fondamentale è che Hobbes è uno dei pochi autori, forse l'unico, in cui non c'è distinzione tra principe e tiranno: e non c'è questa distinzione perché non esiste la possibilità di distinguere il buon governo dal mal governo. Infine, siccome mi sono riferito al contrasto tra Chiesa e Stato come al contrasto determinante per capire il problema della ragion di stato nel Cinquecento e nel Seicento, ricordo che Hobbes riduce la Chiesa allo Stato: le leggi della Chiesa sono leggi soltanto in quanto sono accettate, volute e rafforzate dallo Stato. Hobbes, negando la distinzione tra Chiesa e Stato, e riducendo la Chiesa allo Stato, elimina la ragione stessa del contrasto.

Teoria della deroga

Secondo le teorie del monismo flessibile, il sistema normativo è uno solo ed è quello morale, abbia esso il proprio fondamento nella rivelazione o nella natura da cui la ragione umana è in grado di ricavare con le sole sue forze leggi universali della condotta. Ma queste leggi, proprio per la loro generalità, non possono essere applicate in tutti i casi. Non vi è legge morale che non preveda eccezioni in circostanze particolari. La regola «Non uccidere» viene meno nel caso della legittima difesa, vale a dire nel caso in cui la violenza è l'unico rimedio possibile, in quella particolare circostanza, alla violenza, in base alla massima che espressamente o tacitamente è accolta dalla maggior parte dei sistemi normativi morali e giuridici: *Vim vi repellere licet*. La regola «Non mentire» viene meno, per esempio, nel caso in cui l'affiliato a un movimento rivoluzionario viene arrestato e gli si chiede di denunciare i propri compagni. In ogni sistema giuridico è massima consolidata che *lex specialis derogat generali*. Questa massima è altrettanto valida in morale, e in quella morale codificata che è contenuta nei trattati di teologia morale a uso dei confessori.

Secondo la teoria che sto esponendo, ciò che appare a prima vista una violazione dell'ordine morale, commessa dal detentore del potere politico, altro non è che una deroga alla legge morale compiuta in una circostanza eccezionale. In altre parole, ciò che giustifica la violazione è la eccezionalità della situazione in cui il sovrano si è trovato a operare. Giacché stiamo cercando di individuare i diversi motivi di giustificazione della condotta non morale dell'uomo politico, qui il motivo viene trovato non nel presupporre l'esistenza di un diverso sistema normativo, ma all'interno dell'unico sistema normativo ammesso, dentro il quale si considera valida la regola che prevede la deroga in casi eccezionali. Ciò che se mai caratterizza la condotta del sovrano è la straordinaria frequenza delle situazioni eccezionali in cui

si viene a trovare in paragone all'uomo comune: questa frequenza è dovuta al fatto che egli opera in un contesto di rapporti, specie con gli altri sovrani, in cui l'eccezione viene elevata, per quanto possa essere considerato contraddittorio, a regola (ma contraddittorio non è, perché qui si tratta di regola nel senso di regolarità, e la regolarità di un comportamento contrario non è detto che faccia venir meno la validità della regola data). Anche se può sembrare che la deroga sia sempre vantaggiosa per il sovrano (ed è proprio questo vantaggio che è stato guardato con ostilità dai moralisti), si può dare anche il caso contrario, se pure più raramente: la deroga infatti può agire estensivamente perché permette al sovrano ciò che è moralmente proibito, ma può agire anche restrittivamente perché proibisce il compimento di azioni che all'uomo comune sono permesse: *noblesse oblige*.

Sull'importanza storica di questo motivo di giustificazione non ho bisogno di spendere molte parole. I teorici della ragion di stato, che fiorirono nel corso del XVII secolo, ai quali si deve la più intensa e continua riflessione sul tema dei rapporti fra politica e morale, erano spesso dei giuristi, e fu per loro naturale applicare alla soluzione del problema, che Machiavelli aveva posto all'ordine del giorno, con una soluzione nettamente dualistica, come vedremo fra poco, il principio ben noto ai giuristi della deroga per circostanze eccezionali in stato di necessità. In questo modo essi erano in grado di salvaguardare il principio dell'unico codice morale, e nello stesso tempo di offrire ai sovrani un argomento per le loro azioni compiute in violazione di quell'unico codice, che serviva a coprire quel «volto demoniaco del potere» che Machiavelli aveva con scandalo scoperto. Jean Bodin, scrittore cristiano e giurista, inizia la sua grande opera, *De la République*, con un'invettiva contro Machiavelli (un'invettiva che era di rito per uno scrittore cristiano), ma là dove tratta della differenza fra il buon principe e il tiranno sostiene che «non si può considerare tirannico quel governo che debba valersi di mezzi violenti, come uccisioni, bandi o confische, o altri atti di forza e d'armi, come avviene necessariamente all'atto del cambiamento o del ristabilimento di un regime». Cambiamento e ristabilimento di regime sono per l'appunto quelle circostanze eccezionali, quello stato di necessità, che giustifica atti che in circostanze normali sarebbero considerati immorali.

La teoria dell'etica speciale

Per illustrare il secondo motivo di giustificazione del divario fra morale comune e condotta politica mi servo di un'altra categoria giuridica: quella del *ius singulare*. Sono il primo a riconoscere che

queste analogie fra teorie politiche e teorie giuridiche debbono essere assunte con prudenza: ma, per effetto della loro lunga elaborazione e della loro costante applicazione nella casistica legale, esse offrono spunti di riflessione e suggerimenti pratici in campi affini, com'è quello della casistica morale e politica. A differenza del rapporto fra regola ed eccezione, che riguarda la particolarità di una situazione, lo «stato di necessità», il rapporto fra *ius commune* e *ius singulare* riguarda in primo luogo la particolarità dei soggetti, ovvero lo *status* di certi soggetti che proprio in ragione di questo loro *status* godono o soffrono di un regime normativo diverso da quello della gente comune. Anche in questo caso si può parlare di deroga rispetto al diritto comune, ma ciò che distingue questo tipo di deroga da quella esaminata nel paragrafo precedente è il riferimento non già a un tipo di situazione ma a un tipo di soggetto, e non importa poi se la tipicità del soggetto derivi dalla condizione sociale, per cui l'ordinamento giuridico cui è sottoposto il nobile è diverso da quello cui è sottoposto il borghese o il contadino, oppure dall'attività svolta, in base alla quale, per fare un esempio noto, si è venuto formando da secoli il diritto dei mercanti in «deroga» al diritto civile.

Applicata al discorso morale, la categoria del *ius singulare* serve egregiamente, a mio parere, come introduzione al capitolo delle cosiddette etiche professionali. S'intende per etica professionale quell'insieme di regole di condotta cui si debbono considerare sottoposte le persone che svolgono una determinata attività e che generalmente differiscono dall'insieme delle norme della morale comune o per eccesso o per difetto, vale a dire perché impongono ai membri della corporazione obblighi più rigidi oppure perché li esentano da obblighi impraticabili, come quello di dire la verità nel caso del medico di fronte al malato di una malattia incurabile. Nulla vieta di chiamare le etiche professionali morali singolari nello stesso senso in cui si parla nella teoria giuridica di diritti singolari, tanto più che gli stessi utenti amano attribuire a esse un nome specifico e particolarmente impegnativo per la sua solennità: deontologia.

Costituiscono coloro che svolgono un'attività politica qualcosa che può essere assimilato a una professione o a una corporazione? Sia ben chiaro che qui non si tratta di prendere posizione di fronte al problema attuale del «professionismo politico». Si tratta di sapere se l'attività politica sia un'attività con caratteristiche specifiche tali da richiedere un regime normativo particolare che abbia la stessa ragion d'essere di una qualsiasi altra etica professionale, la ragione di consentire lo svolgimento di quella determinata attività e di raggiungere il fine che le è proprio: il fine del politico è il bene comune come quello del medico è la salute, quello del sacerdote la salvezza delle anime. Il porre la domanda in questi termini non ha

nulla di stravagante: la riflessione sulla natura dell'attività politica ha avuto inizio nella Grecia antica da quando la si è considerata come una tecnica, una forma del fare costruttivo (il *poiéin*), e dalla comparazione di questa arte con altre forme di arte in cui è richiesta per il loro buon esito una competenza specifica. Il dialogo platonico *Il Politico*, il cui scopo è di spiegare in che cosa consiste la scienza regia, cioè il sapere proprio di colui che deve governare, è una dotta comparazione fra l'arte del governo e quella del tessitore. Del resto, la similitudine tanto frequente da diventare rituale fra l'arte del governo e quella del nocchiero ci ha lasciato in eredità la parola «governo» e derivati, di cui ci serviamo abitualmente senza ricordarne il significato primitivo, salvo vederlo rispuntare in situazioni e ambienti storici diversissimi allorquando abbiamo appreso che Mao veniva chiamato il «Grande Timoniere».

Lungo tutta la storia del dibattito secolare sulla ragion di stato, accanto alla giustificazione della «immoralità» della politica, dedotta dall'argomento dello stato di necessità, si svolge quello derivato dalla natura dell'arte politica, che impone a chi la esercita azioni moralmente riprovevoli ma richieste dalla natura e dal fine dell'attività stessa. Se vi è un'etica politica diversa dall'etica etica, ciò dipende, secondo questa argomentazione, dal fatto che il politico, come il medico, il commerciante, il prete, non potrebbe fare il suo mestiere senza obbedire a un codice che gli è proprio e che in quanto tale non è detto debba coincidere con il codice della morale comune né con quello degli altri mestieri. L'etica politica diventa così l'etica del politico e, in quanto etica del politico e dunque in quanto etica speciale, può avere i suoi giustificati motivi per l'approvazione di una condotta che al volgo può apparire immorale ma che al filosofo appare semplicemente come il necessario conformarsi dell'individuo-membro all'etica del gruppo. Si rilegga il brano di Croce già citato, e si vedrà come la considerazione dell'arte politica come un mestiere tra gli altri mestieri non ha perso nulla della sua perenne vitalità. Condannando la comune e, a suo parere, errata richiesta da parte degli «imbecilli», che il politico sia onesto, Croce si lascia andare a profferire questa sentenza: «Laddove nessuno, quando si tratti di curare i propri malanni o sottoporsi a un'operazione chirurgica, chiede un onest'uomo ...] ma tutti chiedono e cercano e si procurano medici e chirurghi, onesti o disonesti che siano, purché abili in medicina o in chirurgia [...] nelle cose della politica si chiedono, invece, non uomini politici [uomini cioè che sappiano fare il loro bravo mestiere di politici, aggiungo io], ma onest'uomini, forniti tutt'al più di attitudini d'altra natura». E continua: «Perché è evidente che le pecche che possa eventualmente avere un uomo fornito di capacità e genio politico, se concernono altre sfere di attività, lo renderanno improprio in quelle

sfere, ma non già nella politica». ⁴ Vorrei richiamare l'attenzione su quell'«improprio», che fa pensare, per contrasto, a una «proprietà» della politica, che non è evidentemente quella della morale.

La teoria della superiorità della politica

Ora passo da concezioni di monismo attenuato o corretto, «la moralità è una sola ma la sua validità viene meno in situazioni eccezionali o in sfere di attività speciali», a una concezione di dualismo dichiarato ma apparente. Chiedo un po' di tolleranza per questo insistente riferimento a categorie giuridiche, ma anche in questo caso mi viene in aiuto un ben noto principio giurisprudenziale, secondo cui quando due norme sono poste l'una sopra l'altra, ovvero in ordine gerarchico, se sono antinomiche, prevale quella superiore.

Rispetto al problema dei rapporti fra morale e politica, una delle soluzioni possibili è il concepire morale e politica come due sistemi normativi distinti ma non totalmente indipendenti l'uno dall'altro, sebbene posti l'uno sull'altro in ordine gerarchico. Naturalmente una soluzione di questo genere può avere due versioni: dei due sistemi normativi, il morale è superiore al politico, oppure il politico è superiore al morale. Della prima versione si può trovare un esempio caratteristico nella filosofia pratica di Croce, della seconda in quella di Hegel. Nel sistema di Croce, economia ed etica sono due distinti, non sono né opposti né collocati sullo stesso piano: la seconda è superiore alla prima in quanto appartiene al momento dello Spirito che *supera* il momento inferiore. La politica appartiene alla sfera dell'economia e non a quella dell'etica. Non è detto che «superare» significhi essere superiore anche in senso assiologico, ma di fatto ogni qualvolta Croce si pone il problema machiavellico del rapporto tra etica e politica, sembra ammettere che la differenza tra i due momenti sia una differenza assiologicamente gerarchica, anche se non è sempre molto chiaro quali ne siano le conseguenze. Una azione politica contraria alla morale è da condannare? Che cosa significa che è lecita nella sua sfera particolare, se poi si ammette che esiste una sfera normativamente superiore? Sono domande cui è molto difficile rispondere. Croce è ritornato sul tema infinite volte. Qui mi riferisco a un passo che si trova nel volume intitolato, per l'appunto, *Etica e politica*, dove insiste su un punto: la cerchia della politica è quella dell'utilità, degli affari, dei negoziati, delle lotte, e in queste continue guerre, individui, popoli e stati si mantengono vigili contro individui, popoli, stati, intenti a mantenere e a promuovere la propria esistenza, rispettando l'altrui solo in quanto giovi alla loro propria. Poi, continuando il proprio ragionamento, ammonisce che bisogna guardarsi dal comune errore di staccare l'una dall'altra le forme di

vita. Esorta a respingere le sciocche moralizzazioni e a tenere per falso a priori ogni dissidio che si crede di scorgere tra la politica e la morale, perché la vita politica o prepara la vita morale o è essa stessa strumento di forma di vita morale. Insomma, nella dialettica crociana, che è dialettica non degli opposti ma dei distinti, di cui l'uno è superiore all'altro, morale e politica vengono interpretate come due distinti e, come si vede dall'ultima parte del brano, la politica sta sotto e la morale sta sopra.

Al contrario, Hegel, pur ammettendo l'esistenza dei due sistemi, ritiene gerarchicamente superiore il sistema politico, e in questa superiorità del sistema politico trova un ottimo argomento di giustificazione della condotta immorale dell'uomo politico, se e in quanto essa sia conforme a una norma superiore, dalla quale si deve considerare abrogata, e quindi invalida, una norma con essa incompatibile del sistema normativo inferiore. Per fare i soliti esempi di scuola, se nel sistema normativo di un gruppo di *latrones*, o di pirati o di «masnadieri», o perché no? di zingari, per non parlare di mafia, camorra, *et similia*, che appartengono alla nostra esperienza quotidiana, esiste una norma che considera lecito il furto (s'intende delle cose non appartenenti a membri del gruppo), è evidente che la norma che proibisce il furto esistente nel sistema normativo considerato inferiore, sia esso quello dello Stato o della Chiesa o della morale dei non appartenenti al gruppo, deve considerarsi implicitamente abrogata, in quanto incompatibile con una norma del sistema normativo ritenuto superiore. Gli stati, in fondo, potrebbero essere anch'essi, secondo il famoso detto di sant'Agostino, «magna latrocinia».

A maggior ragione, chi ha considerato lo stato non come un *magnum latrocinium* ma come il «razionale in sé e per sé», come il momento ultimo dell'eticità la quale è a sua volta il momento ultimo dello Spirito obiettivo (della filosofia pratica nel senso tradizionale della parola), doveva porre gli imperativi ultimi dello stato al di sopra degli imperativi della morale individuale. Il sistema di Hegel è un grande esempio, e grandemente illuminante, anche per la sua singolarità, della totale inversione del rapporto fra morale e politica che aveva avuto una delle massime espressioni nel pensiero kantiano. Serve, infatti, magnificamente a illustrare una forma di giustificazione della immoralità della politica diversa da tutte quelle esaminate sin qui: la morale nel senso tradizionale della parola non è da Hegel espunta dal sistema, ma è considerata un momento inferiore nello sviluppo dello Spirito oggettivo che trova il suo compimento nella morale collettiva o eticità (di cui lo stato è il portatore).

Hegel era un ammiratore di Machiavelli di cui aveva tessuto le lodi già nell'opera giovanile sulla Costituzione della Germania. In politica

era un realista che sapeva quale posto dare alle chiacchiere dei predicatori quando entrano in campo gli ussari con le loro sciabole luccicanti. Forse che la maestà dello stato, «di quella ricca membratura dell'ethos in sé che è lo stato», deve chinarsi dinanzi a coloro che vi contrappongono la «pappa del cuore, dell'amicizia e dell'ispirazione»?

Nel paragrafo 337 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, riassume brevemente ma esaurientemente la sua dottrina in proposito. Il paragrafo comincia così: «Si è molto discusso, un tempo, del contrasto di morale e politica e della pretesa che la seconda sia conforme alla prima». Ma è una discussione, lascia capire Hegel, che ha fatto il suo tempo, ed è diventata anacronistica, almeno da quando si è cominciato a comprendere che il bene dello stato ha una «giustificazione» completamente diversa dal bene del singolo: lo stato ha una sua ragion d'essere «concreta» e solo questa sua esistenza concreta può valere come principio della sua azione, non un imperativo morale astratto che prescinda completamente dalle esigenze e dai vincoli imposti dal movimento storico, di cui lo stato, non il singolo individuo e nemmeno la somma dei singoli individui, è il protagonista. Di qui deriva fra l'altro la nota tesi che solo la Storia universale, non un'astorica morale posta (da chi?) al di sopra di esso, può giudicare del bene e del male degli stati, dai quali dipende la sorte del mondo ben più che dalla condotta, per morale che sia, di questo o quel singolo individuo. Da questo punto di vista mi pare giusto dire che per Hegel la morale individuale è inferiore per quel che riguarda la sua validità alla morale dello stato e deve cedere a essa quando il compito storico dello stato lo richiede.

Il fine giustifica i mezzi

Una soluzione dualistica non più soltanto apparente ma reale è quella che è passata alla storia col nome di «machiavellica», perché a torto o a ragione vien fatta risalire all'autore del *Principe*. Qui il dualismo è fondato sulla distinzione fra due tipi di azioni, le azioni finali che hanno un valore intrinseco, e quelle strumentali, che hanno un valore solo in quanto servono a raggiungere un fine considerato esso solo come avente un valore intrinseco. Mentre le azioni finali, chiamate buone in sé, come il soccorrere il sofferente, e in genere tutte le tradizionali «opere di misericordia», vengono giudicate di per sé stesse, in quanto azioni «disinteressate», che appunto vengono compiute con nessun altro interesse che quello di compiere un'azione buona, le azioni strumentali, o buone per altro da sé, vengono giudicate in base alla loro maggiore o minore idoneità al raggiungimento di un fine.

Non c'è teoria morale che non avverta questa distinzione. Per fare un esempio noto, vi corrisponde la distinzione weberiana tra azioni razionali conformi al valore (*wert-rational*) e azioni razionali conformi allo scopo (*zweck-rational*). Così non vi è teoria morale che non si renda conto che la stessa azione può essere giudicata in due modi diversi secondo il contesto in cui si svolge e l'intenzione con cui è stata compiuta. Il soccorrere il povero, un'azione che di solito viene citata a esempio di azione buona in sé, diventa un'azione buona per altro, e come tale deve essere giudicata, se viene compiuta allo scopo di ottenere un premio di virtù: se chi la compie non ottiene il premio, si potrà anche dire che l'azione è stata razionale rispetto al valore ma certamente non rispetto allo scopo.

Ciò che costituisce il nucleo fondamentale del machiavellismo non è tanto il riconoscimento della distinzione fra azioni buone in sé e azioni buone per altro, quanto la distinzione fra morale e politica sulla base di questa distinzione, vale a dire l'affermazione che la sfera della politica è la sfera di azioni strumentali che in quanto tali debbono essere giudicate non in se stesse ma in base alla loro maggiore idoneità al raggiungimento dello scopo. Il che spiega perché si sia parlato, a proposito della soluzione machiavellica, di amoralità della politica, cui corrisponderebbe, sebbene l'espressione non sia entrata nell'uso (non essendo necessaria), l'«apoliticità della morale»: amoralità della politica nel senso che la politica nel suo complesso, come insieme di attività regolate da norme e valutabili con un certo criterio di giudizio, non ha niente a che vedere con la morale nel suo complesso come insieme, anch'essa, di azioni regolate da norme diverse e valutabili con un diverso criterio di giudizio. Appare a questo punto chiaramente la differenza fra una soluzione come quella di cui stiamo discorrendo, fondata sull'idea della separatezza e dell'indipendenza fra morale e politica, e che in quanto tale si può ben chiamare dualistica, senza attenuazione, e le soluzioni precedentemente esaminate in cui manca o la separazione, giacché la politica è inglobata nel sistema normativo morale se pure con uno statuto speciale, oppure l'indipendenza, essendo morale e politica distinte sì ma in rapporto di reciproca dipendenza. La soluzione machiavellica dell'amoralità della politica viene presentata come quella il cui principio fondamentale è: «Il fine giustifica i mezzi». Per contrasto si potrebbe definire la sfera non politica (quella, tanto per intenderci, che si governa coi *pater noster*) come la sfera in cui è scorretto il ricorso alla distinzione fra mezzi e fini, perché ogni azione deve essere considerata di per se stessa per il valore o disvalore in essa intrinseco, indipendentemente dal fine. In una morale rigoristica come quella kantiana, in generale in una morale del dovere, la considerazione di un fine esterno all'azione non solo è impropria ma è

anche impossibile, perché l'azione per essere morale non deve avere altro fine che l'adempimento del dovere, che è per l'appunto il fine intrinseco all'azione medesima.

Anche se la massima «Il fine giustifica i mezzi» non si trova letteralmente in Machiavelli, si considera di solito come equivalente il passo del capitolo XVIII del *Principe* in cui, ponendosi il problema se il principe sia tenuto a rispettare i patti (il principio *pacta sunt servanda*, i patti devono essere osservati, è un principio morale universale quale che ne sia il fondamento, religioso, razionale, utilitaristico eccetera), risponde che i principi che hanno fatto «gran cose» ne hanno tenuto poco conto. Risulta chiaro da questo passo che ciò che conta nella condotta dell'uomo di stato è il fine, la «gran cosa», e il raggiungimento del fine rende lecite azioni, come il non osservare i patti convenuti, condannate da quell'altro codice, il codice morale, cui sono tenuti i comuni mortali. Ciò che non risulta altrettanto chiaro è in che cosa consistano le grandi cose. Ma già una prima risposta si trova nello stesso capitolo verso la fine dove importante per il principe è «di vincere e mantenere lo stato».

Una seconda risposta, ancora più chiara e anche più comprensiva, è quella che si trova in un passo dei *Discorsi*, in cui si celebra spiegatamente la teoria della separazione: «Dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi deve cadere alcuna considerazione né di giusto né di ingiusto, né di pietoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso; anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che salvi la vita e mantenghile la libertà» (III, 41). Niente di nuovo sotto il sole: in questo brano Machiavelli non fa altro che illustrare con parole particolarmente efficaci la massima: *Salus rei publicae suprema lex* (Legge suprema è la salvezza dello stato). L'illustrazione avviene contrapponendo al solo principio che deve guidare il giudizio politico, al principio della «salvezza della patria», altri possibili criteri di giudizio dell'azione umana, fondati rispettivamente sulla distinzione fra il giusto e l'ingiusto, fra il pietoso e il crudele, fra il lodevole e l'ignominioso, che fanno riferimento, se pur da diversi punti di vista, a criteri di giudizio della morale comune.

Le due etiche

Di tutte le teorie sul rapporto fra morale e politica quella che ha condotto alle estreme conseguenze la tesi della separazione, e che quindi può essere considerata la più conseguentemente dualistica, ammette l'esistenza di due morali fondate sopra due diversi criteri di giudizio delle azioni, che portano a valutazioni della stessa azione non necessariamente coincidenti, e quindi sono fra di loro incompatibili e non sovrapponibili. Un esempio ormai classico della teoria delle due

morali è la teoria weberiana della distinzione fra etica della convinzione ed etica della responsabilità. Ciò che distingue queste due morali è proprio il diverso criterio che esse assumono per giudicare buona o cattiva un'azione. La prima si serve di qualche cosa che sta prima dell'azione, un principio, una norma, in generale una qualsiasi proposizione prescrittiva la cui funzione è quella di influire in maniera più o meno determinante sul compimento di un'azione e insieme di permetterci di giudicare positivamente o negativamente un'azione reale in base all'osservazione della conformità o della difformità di essa all'azione astratta nella norma contemplata. La seconda, invece, per dare un giudizio positivo o negativo di un'azione si serve di qualche cosa che viene dopo, cioè del risultato, e dà un giudizio positivo o negativo dell'azione in base al raggiungimento o meno del risultato proposto. Popolarmente, queste due etiche si possono anche chiamare etica dei principi ed etica dei risultati. Nella storia della filosofia morale vi corrispondono, da un lato, le morali deontologiche, come quella kantiana, dall'altro, le morali teleologiche, come quella utilitaristica, oggi prevalente.

Le due etiche non coincidono: ciò che è bene rispetto ai principi non è detto sia bene rispetto ai risultati. E viceversa. In base al principio «Non uccidere» la pena di morte è da condannarsi. Ma in base al risultato, in seguito a una eventuale provata constatazione che la pena di morte ha un grande potere d'intimidazione, potrebbe essere giustificata (e infatti gli abolizionisti si sono sforzati di dimostrare con dati statistici alla mano che un grande potere deterrente non ha).

Questa distinzione corre lungo tutta la storia della filosofia morale indipendentemente dalla connessione che essa possa avere con la distinzione fra morale e politica. Diventa rilevante rispetto a questa distinzione, quando si sostenga che l'etica del politico è esclusivamente l'etica della responsabilità (o dei risultati), che l'azione del politico si giudica in base al successo o all'insuccesso, che il giudicarla col criterio della fedeltà ai principi è dar prova di moralismo astratto e quindi di poco senno negli affari di questo mondo. Chi agisce secondo principi non si preoccupa del risultato delle proprie azioni: fa quel che deve e avvenga quel che può. Chi si preoccupa esclusivamente del risultato, non va tanto per il sottile rispetto alla conformità dei principi: fa quel che è necessario affinché avvenga quello che vuole. Il giudice, come si è letto più volte nei giornali, che chiede al terrorista «pentito» se i terroristi si erano posti il problema del «non uccidere» rappresenta l'etica dei principi. Il terrorista che risponde che il gruppo si era posto soltanto il problema di riuscire o non riuscire rappresenta l'etica del risultato. Se si pente, non è perché senta rimorso per aver violato la legge morale, ma perché ritiene che alla fin fine l'azione politica intrapresa era fallita

rispetto agli scopi proposti. In questo senso non può dirsi propriamente un pentito, ma piuttosto uno che si è convinto di aver sbagliato. Non ha riconosciuto tanto la colpa, quanto l'errore.

Si può non raggiungere lo scopo, ma si può anche raggiungere uno scopo diverso da quello che ci si era proposti. L'attentatore dell'arciduca Ferdinando disse, durante l'interrogatorio al processo: «Non prevedevo che dopo l'attentato sarebbe venuta la guerra. Credevo che l'attentato avrebbe agito sulla gioventù incitandola alle idee nazionalistiche». E uno dei complici, che fallì il colpo, disse: «Questo attentato ha avuto conseguenze che non si potevano prevedere. Se avessi potuto prevedere che cosa ne sarebbe derivato, mi sarei seduto io stesso su quella bomba per farmi a pezzi».

Superfluo insistere sulla illustrazione di questa nota distinzione, anche se è da osservare che la risoluzione di tutta la politica a etica della responsabilità è un'indebita estensione del pensiero di Weber, il quale in tema di etica (e non di meta-etica), ovvero di convinzione personale (e non di astratta teoria), non è affatto disposto a compiere questa riduzione. Nell'azione del grande politico etica della convinzione ed etica della responsabilità non possono andare disgiunte, secondo Weber, l'una dall'altra. La prima, presa in sé, condotta alle estreme conseguenze, è propria del fanatico, figura moralmente ripugnante. La seconda, totalmente scissa dalla considerazione dei principi da cui nascono le grandi azioni, e tutta tesa soltanto al successo (si ricordi il machiavellico «facci uno principe di vincere»), caratterizza la figura moralmente non meno riprovevole del cinico.

Esiste una relazione fra le varie teorie?

Ciò che mi pare ancora interessante osservare in forma di conclusione di questa rassegna delle «giustificazioni», proprio a proposito di quest'ultima che pare la più drastica, una volta che venga accettata la distinzione tra morale come etica della convinzione e politica come etica della responsabilità, è che tutte e cinque si richiamano l'una con l'altra, tanto da poter essere considerate, come del resto è forse già apparso al lettore, variazioni dello stesso tema. Il che naturalmente non esclude la possibilità e non toglie l'utilità della loro distinzione dal punto di vista analitico, che è quello adottato sin qui. In una catena discendente, cioè percorrendo il nostro cammino a ritroso, l'ultima variazione, ovvero l'etica della responsabilità, si ricollega alla precedente, la dottrina machiavellica, secondo cui conta nel giudizio politico l'idoneità del mezzo al raggiungimento del fine indipendentemente dalla considerazione dei principi. Questa a sua volta, considerata la «salute della patria» come fine ultimo dell'azione

politica, da cui dipende il giudizio sulla bontà o meno delle singole azioni in base alla maggiore o minore conformità al fine ultimo, richiama immediatamente la soluzione che la precede, quella di Hegel, non a caso, come si è detto, ammiratore di Machiavelli, secondo cui lo stato (la «patria» dei *Discorsi* e la *res publica* del detto tramandato dalla morale politica tradizionale) ha una sua ragion d'essere «concreta», che è poi la «ragion di stato» degli scrittori politici che osservano e commentano la nascita e la crescita dello stato moderno, e questa ragione concreta vale come principio esclusivo dell'azione del sovrano e quindi del giudizio positivo o negativo che si può dare su di essa. A ben guardare, anche la giustificazione fondata sulla specificità dell'etica professionale, la nostra seconda variazione, deriva da una netta prevalenza del fine come criterio di valutazione: ciò che caratterizza infatti la singola professione è il fine comune a tutti i membri del gruppo, la salute del corpo per il medico o la salute dell'anima per il sacerdote. Tra questi fini professionali specifici è perfettamente legittimo annoverare una terza forma di salute, non meno importante delle altre due, la *salus rei publicae*, come fine proprio dell'uomo politico. Infine, anche la prima variazione, quella fondata sulla deroga in caso di necessità, che è a mio parere la più comune, ed è la più comune perché è, tutto sommato, la meno scandalosa o la più accettabile da chi si pone dal punto di vista della morale comune, può essere interpretata come una deviazione dal retto cammino dovuta al fatto che proseguire nel retto cammino in quella particolare circostanza condurrebbe a una meta diversa da quella proposta o addirittura a nessuna meta.

Varrebbe la pena mettere alla prova tutti questi motivi di giustificazione (ed eventuali altri) di fronte a un caso storico concreto, a uno di quei casi limite, rappresentati bene dalla figura tradizionale del tiranno, in cui il divario fra la condotta che la morale prescrive all'uomo comune e la condotta del signore della politica è più evidente. Uno di questi casi esemplari è il regno di Ivan il Terribile, che ha suscitato un dibattito intensissimo e appassionatissimo, ormai secolare, nella storiografia russa e sovietica.

Assumo questo caso, ma se ne potrebbero assumere altri, non solo perché è davvero un caso limite, ma soprattutto perché se ne può leggere una dotta e ampia sintesi in un libro di uno storico molto sensibile al problema che ci sta a cuore.⁵ Nella difesa di colui che è stato considerato il fondatore dello stato russo, i motivi di giustificazione sin qui esaminati vi compaiono, in forma più o meno esplicita, tutti. Soprattutto il primo, lo stato di necessità, e l'ultimo, il risultato ottenuto. Ma tutte queste *iustae causae* sono tenute insieme dalla considerazione della grandiosità del fine, che sono esattamente le «gran cose» di Machiavelli. Uno degli storici presi in considerazione,

I.I. Smirnov, parla di «necessità oggettiva dello sterminio fisico dei principali rappresentanti delle famiglie ostili aristocratiche e boiari». ⁶ Proprio così: la necessità non ha legge. È un vecchio detto che non si possa costringere una persona a compiere un'azione impossibile. Con la stessa logica si deve dire che non si può proibire la stessa persona dal fare ciò che è necessario. Come lo stato d'impossibilità è incompatibile con l'osservanza di comandi, così lo stato di necessità è incompatibile con l'osservanza di divieti. La considerazione dello stato di necessità è strettamente connessa con la considerazione del risultato: ciò che rende «oggettivamente necessaria» un'azione è la considerazione di essa come l'unica possibile condizione per il raggiungimento del fine voluto e giudicato buono. E infatti lo stesso Smirnov conclude immancabilmente che, nonostante la «forma crudele» che assunse la lotta per l'accentramento, questo era il prezzo che si doveva pagare al progresso e alla liberazione dalle «forze della reazione e della stagnazione». ⁷ Si parla di Ivan ma la mente corre subito a Stalin. E Yanov infatti commenta: «Usando la stessa analogia, uno storico che sostenesse che la Russia sovietica degli anni Trenta era veramente satura di tradimento, che tutto il personale dirigente del paese stava complottando contro lo stato e che l'asservimento dei contadini durante la collettivizzazione e l'attaccamento degli operai e degli impiegati al loro lavoro era "storicamente necessario" alla sopravvivenza dello stato, sarebbe costretto a "giustificare moralmente" il terrore totale e il Gulag». ⁸

Un'ultima considerazione. Tutte queste giustificazioni hanno in comune l'attribuzione delle regole della condotta politica alla categoria delle norme ipotetiche, sia nella forma delle norme condizionate, del tipo «Se è A, deve essere B», come è il caso della giustificazione sulla base del rapporto fra regola ed eccezione, sia nella forma delle norme tecniche o prammatiche, del tipo «Se vuoi A, devi B», dove A può essere un fine soltanto possibile o anche necessario, come in tutti gli altri casi. Questa esclusione degli imperativi categorici dalla sfera della politica corrisponde, del resto, alla opinione comune secondo cui la condotta degli uomini di stato è guidata da regole di prudenza, intese come quelle dalle quali non deriva un obbligo incondizionato che prescinda da ogni considerazione della situazione e del fine, ma soltanto un obbligo da osservarsi quando si verifichi quella determinata condizione o per il raggiungimento di un determinato fine. A chiarire questo tratto essenziale delle teorie morali della politica nulla serve più di questo pensiero di Kant, cui si deve la prima e più compiuta elaborazione della distinzione fra imperativi categorici e imperativi ipotetici. «La politica dice: "Siate prudenti come serpenti"; la morale aggiunge (come condizione limitativa) "e senza malizia come le colombe".»

Sia ben chiaro che tutte queste giustificazioni (valgano quel che valgono, ma pur devono valere qualche cosa se rappresentano tanta parte della filosofia politica dell'età moderna) non tendono a eliminare la questione morale in politica, ma soltanto, proprio partendo dalla importanza della questione, a precisarne i termini e a delimitarne i confini. Ho detto che si giustifica la deviazione e non la regola. Ma appunto la deviazione ha bisogno di essere giustificata, perché la regola in tutti i casi in cui la deviazione non è giustificabile continua a valere. Nonostante tutte le giustificazioni della condotta politica che devia dalle regole della morale comune, il tiranno resta il tiranno, e può essere definito come colui la cui condotta non riesce a essere giustificata da nessuna delle teorie che pur riconoscono una certa autonomia normativa della politica rispetto alla morale. Machiavelli, sebbene affermi che quando si tratta della salute della patria non vi deve essere alcuna considerazione di «pietoso e di crudele», condanna Agatocle come tiranno perché le sue crudeltà erano «male usate». Bodin, sopra ricordato come un teorico dello stato di eccezione, illustra in alcune pagine famose la differenza fra il re e il tiranno.

Riprendendo brevemente le varie teorie:

1) Vale anche per la teoria dello stato di necessità che l'eccezione conferma la regola proprio in quanto eccezione, perché, se valesse sempre il criterio dell'eccezione, non vi sarebbe più eccezione e non vi sarebbe più regola. Se la deviazione deve essere consentita solo se è giustificata, vuol dire che si dà come presupposto che vi siano deviazioni non giustificabili e in quanto tali inammissibili.

2) L'etica politica è l'etica di colui che esercita attività politica, ma l'attività politica nella concezione di chi svolge il proprio argomento partendo dalla considerazione dell'etica professionale non è il potere in quanto tale, ma il potere per il raggiungimento di un fine che è il bene comune, l'interesse collettivo o generale. Non è il governo ma il buon governo. Uno dei criteri tradizionali e continuamente rinnovati per distinguere il buon governo dal malgoverno è per l'appunto la valutazione del conseguimento o meno di questo fine specifico: buon governo è quello di chi persegue il bene comune, malgoverno è quello di chi persegue il bene proprio.

3) La politica è superiore alla morale? Ma è tale non ogni politica ma solo quella di chi realizza in una determinata epoca storica il fine supremo dell'attuazione dello Spirito oggettivo, la politica dell'eroe o dell'individuo della Storia universale.

4) Il fine giustifica i mezzi. Ma chi giustifica il fine? Forse che il fine a sua volta non deve essere giustificato? Ogni fine che si

proponga l'uomo di stato è un fine buono? Non deve esservi un criterio ulteriore che permetta di distinguere fini buoni da fini cattivi? E non ci si deve domandare se i mezzi cattivi non corrompano per avventura anche i fini buoni?

5) L'etica politica è l'etica dei risultati e non dei principi. Ma di tutti i risultati? Se si vuole distinguere risultato da risultato non occorre ancora una volta risalire ai principi? Si può ridurre il buon risultato al successo immediato? I vinti hanno sempre torto per il solo fatto di essere vinti? Ma il vinto di oggi non può essere il vincitore di domani? *Victrix causa deis placuit / Sed victa Catoni*. Catone non appartiene alla Storia? E così via. E così via.

Il problema della legittimità del fine

Tutte queste domande non sono una risposta, ma fanno capire in quale direzione si debba cercare la risposta, e questa direzione non è quella dell'idoneità dei mezzi, ma quella della legittimità del fine. Un problema non esclude l'altro, ma si tratta di due problemi diversi e conviene tenerli ben distinti. Il problema dell'idoneità dei mezzi si pone quando si vuol dare un giudizio sull'efficienza del governo, che è chiaramente giudizio tecnico e non morale: un governo efficiente non è di per se stesso un buon governo. Questo giudizio ulteriore non si accontenta del raggiungimento del fine ma si pone la domanda: quale fine? Riconosciuto come fine dell'azione politica la salvezza della patria o l'interesse generale o il bene comune (contrapposti alla salute del governante, agli interessi particolaristici, al bene proprio), il giudizio non più sull'idoneità dei mezzi ma sulla bontà del fine è un vero e proprio giudizio morale, anche se, per le ragioni che vengono addotte da tutte le teorie giustificazionistiche, di una morale diversa o in parte diversa dalla morale comune, in base alla quale vengono giudicate le azioni degli individui singoli. Il che vuol dire che, pur tenendo conto delle ragioni specifiche dell'azione politica della cosiddetta «ragion di stato», che evoca episodi sinistri per il cattivo uso che se n'è fatto, anche se di per se stessa indica unicamente i caratteri distintivi dell'etica politica, l'azione politica non si sottrae affatto, come ogni altra azione libera o presunta libera dell'uomo, al giudizio di lecito e illecito, in cui consiste il giudizio morale, e che non si può confondere con il giudizio di idoneo o inidoneo.

Si può porre lo stesso problema anche in questi termini. Si ammetta pure che l'azione politica abbia in qualche modo riguardo alla conquista e alla conservazione e all'ampliamento del potere, del massimo potere dell'uomo sull'uomo, dell'unico potere cui si riconosce, se pure in ultima istanza, il diritto di ricorrere alla forza (ed è ciò che distingue il potere di Alessandro da quello del pirata che

questo diritto non ha), tuttavia nessuna delle teorie giustificazionistiche, qui illustrate, considera la conquista, la conservazione e l'ampliamento del potere come beni in se stessi. Nessuna ritiene che lo scopo dell'azione politica «immorale» (morale rispetto alla morale dei *pater noster*) sia giustificato soltanto se ha per fine le «grandi cose», o «la salute della patria». Perseguire il potere per il potere vorrebbe dire trasformare un mezzo, che come tale deve essere giudicato alla stregua del fine, in un fine in se stesso. Anche per chi considera l'azione politica come un'azione strumentale, essa non è strumento per qualsiasi fine che all'uomo politico piaccia perseguire. Ma una volta posta la distinzione tra un fine buono e un fine cattivo, una distinzione cui non è sfuggita alcuna teoria del rapporto fra morale e politica, è inevitabile distinguere l'azione politica buona da quella cattiva, il che significa sottoporla a un giudizio morale. Valga un esempio. Il dibattito sulla questione morale riguarda spesso, e in Italia prevalentemente, il tema della corruzione, in tutte le sue forme, previste del resto dal codice penale sotto la rubrica di reati quali interesse privato in atti di ufficio, peculato, concussione, eccetera, e specificamente, con riferimento quasi esclusivo a uomini di partito, il tema cosiddetto delle tangenti. Basta una breve riflessione per rendersi conto che ciò che rende moralmente illecita ogni forma di corruzione politica (tralasciando l'illecito giuridico), è la fondatissima presunzione che l'uomo politico che si lascia corrompere abbia anteposto l'interesse individuale all'interesse collettivo, il bene proprio al bene comune, la salute della propria persona e della propria famiglia a quella della patria. E ciò facendo sia venuto meno al dovere di chi si dedica all'esercizio dell'attività politica, e abbia compiuto un'azione politicamente scorretta.

Il discorso sarebbe finito qui se in uno stato di diritto, com'è quello della Repubblica italiana, dalle condizioni di salute della quale sono nate queste mie riflessioni, oltre al giudizio sull'efficienza e a quello morale o di morale politica, come ho cercato di spiegare sin qui, non si desse sull'azione politica anche un giudizio più propriamente giuridico, vale a dire di conformità o meno alle norme fondamentali della Costituzione, cui è sottoposto l'esercizio dell'azione politica anche degli organi superiori dello stato. Tra le varie accezioni di stato di diritto mi riferisco a quella che lo definisce come il governo delle leggi contrapposto al governo degli uomini, e intende il governo delle leggi nel senso del moderno costituzionalismo.

Il giudizio sulla maggiore o minore conformità degli organi dello stato, o di quella parte integrante del potere sovrano che sono i partiti, alle norme della Costituzione e ai principi dello stato di diritto, può dar luogo al giudizio, che risuona così frequente nell'attuale dibattito politico, di scorrettezza costituzionale e di pratica antidemocratica, il

che accade, per fare qualche esempio, nel caso dell'abuso dei decreti legge, di appello al voto di fiducia unicamente per stroncare l'opposizione e, per quel che riguarda i partiti, nella pratica del sottogoverno, che viola uno dei principi fondamentali dello stato di diritto, la visibilità del potere e la controllabilità del suo esercizio.

Anche se spesso la polemica politica non distingue i vari giudizi e li pone tutti e tre sotto l'etichetta della «questione morale», i tre giudizi, quello di efficienza, quello di legittimità e quello più propriamente morale (che si potrebbe anche chiamare di merito), sul quale esclusivamente mi sono soffermato, debbono essere tenuti distinti per ragioni di chiarezza analitica e di attribuzione di responsabilità.

¹ Si veda A.K. Sen, «Mercato e morale», *Biblioteca della libertà*, n. 94, 1986, pp. 8-27.

² Mi riferisco a J. Burnham, *The Machiavellians Defenders of Freedom*, Putnam & C., New York 1943. Vedi la trad. it., a cura di Ernesto Mari, *I difensori della libertà*, Mondadori, Milano 1947. La stessa traduzione, rivista e corretta da Gaetano Pecora, con la collaborazione di Vittorio Ghinelli, è stata riproposta di recente con il titolo *I machiavelliani. Critica della mentalità ideologica*, prefazione di Luciano Pellicani, Dunod, Milano 1997.

³ B. Croce, *L'onesta politica*, in *Etica e politica*, Laterza, Bari 1945, p. 165.

⁴ B. Croce, *op. cit.*, p. 166.

⁵ A. Yanov, *Le origini dell'autocrazia russa. Il ruolo di Ivan il terribile nella storia russa*, trad. dall'inglese di Bruno Osimo, Edizione di Comunità, Milano 1984.

⁶ *Ivi*, p. 312.

⁷ *Ivi*, p. 371.

⁸ *Ivi*, p. 312.

Ragion di stato e democrazia

Il rapporto tra morale e politica è uno dei tanti aspetti della questione morale, oggi più viva che mai. Tra le questioni morali quella dei rapporti tra morale e politica è una delle più tradizionali accanto a quella del rapporto tra morale e vita privata, con un rilievo particolare al campo della vita sessuale, o a quella del rapporto tra morale e diritto, tra morale e arte. Oggi sono apparsi sulla scena del dibattito filosofico i problemi dei rapporti tra morale e scienza sia che si tratti di scienza fisica o di scienza biologica, tra morale e sviluppo tecnico, tra morale ed economia (o, come si dice, il mondo degli affari).

Il problema di fondo è sempre lo stesso. Nasce dalla constatazione che può manifestarsi un contrasto tra le azioni umane in tutti questi campi e alcune regole fondamentali e generalissime della condotta umana, chiamate abitualmente morali, e in quanto tali imposte come obbligatorie, senza le quali la convivenza sarebbe non soltanto impossibile ma sommamente infelice. Provvisoriamente possiamo accontentarci di dire che il fine di molte regole morali è di rendere possibile una buona convivenza, dove per «buona» s'intende una convivenza dove siano diminuite le sofferenze che gli uomini possono reciprocamente procurarsi con la loro condotta, gli uni contro gli altri (sofferenze che sono ineliminabili, invece, nel mondo animale dove domina spietata la lotta per la sopravvivenza) e siano protetti alcuni beni fondamentali come la libertà, la giustizia, la pace e un minimo di benessere.

Il modo più semplice, però anche meno convincente, di risolvere il problema è di sostenere l'autonomia delle varie sfere di azione rispetto a quella regolata dalle prescrizioni morali.

Autonomia dell'arte: l'arte ha un suo criterio di giudizio, che è il bello e il brutto, diverso da quello del buono e del cattivo proprio della morale. Il criterio in base al quale deve essere giudicata la scienza è il vero e il falso, che è anch'esso giudizio diverso da quello del bene e del male. Nello stesso senso si parla in economia dell'autonomia delle regole del mercato che ubbidiscono al criterio dell'utile. Nel mondo degli affari ci si riferisce al criterio dell'efficacia che deve prescindere da regole universali di condotta che li renderebbero, se non impossibili, per lo meno più difficili e non più redditizi.

Uno dei campi più controversi, ed è anche quello in cui ogni uomo o donna è particolarmente sensibile, e non soltanto l'artista, lo

scienziato, l'uomo d'affari, ma ogni uomo e ogni donna in quanto tali, è quello della vita sessuale: autonomia della vita sessuale significa libertà nei rapporti erotici rispetto alla morale corrente, in altre parole significa che la vita sessuale non ha precise regole di condotta oppure ubbidisce a regole diverse da quelle della morale.

La stessa risposta è stata data riguardo alla politica, ed è la risposta che nella patria di Machiavelli e di Guicciardini è stata chiamata della ragion di stato o della autonomia della politica.

Credo superfluo ricordare che chi ha ribadito con grande successo questa tesi è stato Carl Schmitt, che ha attribuito alla sfera politica un criterio proprio di valutazione che è quello dell'opposizione amico-nemico. Testualmente: «Assumiamo che sul piano morale le distinzioni di fondo siano buono e cattivo; su quello estetico, bello e brutto; su quello economico, utile e dannoso. La specifica distinzione alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici è la distinzione di amico e nemico».

Sia ben chiaro, ma lo dico qui per inciso, l'analogia tra le distinzioni tradizionali, vero-falso, buono-cattivo, bello-brutto, da un lato, e amico-nemico, dall'altro, non regge. Sono opposizioni che stanno su due piani diversi e non si possono allineare l'una dietro l'altra come se stessero sullo stesso piano. Le diadi tradizionali consentono di dare giudizi di valore nel senso proprio della parola, cioè di esprimere la propria approvazione o il proprio biasimo su di un'azione, e quindi di promuovere su quest'azione consenso o dissenso. La diade amico-nemico, spiega Carl Schmitt, sta a indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione. Ma non esprime affatto un giudizio di valore che permetta di distinguere azioni politicamente positive da azioni politicamente negative, così come, invece, la diade bello-brutto serve a distinguere opere d'arte esteticamente da approvare o da disapprovare. L'amico è l'alleato, il nemico è colui contro cui si combatte. Tra l'altro, la contrapposizione non è esauriente, perché tra l'amico e il nemico può esserci il neutrale, che non è né amico né nemico. Se si volesse affiancare alle diadi tradizionali una diade che permetta di dare giudizi di valore sulla condotta politica, si dovrebbe ricorrere alla diade opportuno-inopportuno oppure conforme allo scopo - non conforme allo scopo. Questo, sì, è un criterio di cui ci si può servire per dare un giudizio positivo o negativo su un'azione politica, in quanto permette di dare un giudizio dell'azione diverso tanto dal giudizio utile-disutile, mediante il quale si giudica l'azione economica, quanto dal giudizio buono-cattivo, mediante il quale si giudica l'azione morale. Se si guarda a tutte le teorie che sostengono l'autonomia della politica rispetto alla morale, queste contrappongono al criterio di giudizio

buono-cattivo il criterio dell'opportunità e della inopportunità. Si ritiene che la politica possa dirsi autonoma in quanto un'azione può essere giudicata politicamente opportuna anche se non è eticamente buona, e anche se non è economicamente utile. La distinzione schmittiana amico-nemico non serve in alcun modo a caratterizzare la politica come sfera autonoma rispetto ai valori, ma unicamente a dare una definizione esplicativa di «politica».

Il problema del rapporto tra morale e politica nasce allo stesso modo che nelle altre sfere, dove, per continuare i nostri esempi, vi possono essere opere esteticamente pregevoli ma moralmente condannevoli, azioni economicamente utili ma moralmente riprovevoli. Ho in mente, per fare un esempio di grande attualità, il problema della vendita degli organi. Si è sostenuto che il miglior modo per ovviare alla difficoltà di trovare reni di trapianto sia quello di considerarli una merce, come un'altra, perché si troverà sempre un poveraccio che per pagare i suoi debiti o anche soltanto per sopravvivere, o, come anche si è detto, per comprarsi una casetta, è disposto a vendere un rene. O, per fare un altro esempio, se il fine dell'impresa in una società di mercato è il profitto, non è escluso che il profitto venga perseguito senza troppo tener conto del principio fondamentale della morale, il rispetto della persona umana.

Analogamente, il problema del rapporto tra morale e politica si pone in questo modo: è constatazione comune, di chiunque sappia un po' di storia passata e presente, che nella sfera politica si compiono continuamente azioni che sono considerate illecite dalla morale o, all'inverso, si permettono azioni che la morale considera doverose. Da questa constatazione si è ricavata la convinzione che la politica ubbidisca a un codice di regole differente da quello morale. Faccio qualche esempio.

Il codice morale, in tutti i tempi e in tutti i paesi, ordina: «Non uccidere». E invece la storia umana può essere oggettivamente raffigurata come una lunga continua ininterrotta sequela di uccisioni, stragi d'innocenti, massacri senza scopo apparente, di sommosse, rivolte, rivoluzioni cruento, guerre, che vengono di solito giustificate con i più diversi argomenti. Hegel disse una volta che la storia umana è un «immenso mattatoio». Si è detto a ragione che il precetto di non uccidere vale all'interno del gruppo, non all'esterno del gruppo, ovvero nei rapporti tra gruppo e gruppo. Con questa spiegazione il precetto di non uccidere diventa puramente strumentale, perde qualsiasi carattere d'imperativo categorico. Vale all'interno del gruppo, perché assicura quella pace tra i suoi membri, che è necessaria per la sopravvivenza dell'insieme. Non vale all'esterno del gruppo per la stessa ragione, perché il gruppo sopravvive soltanto se riesce a difendersi dall'attacco dei gruppi ostili: fa parte della strategia

della difesa l'autorizzazione, ma che dico?, l'obbligo, di uccidere il nemico.

Lo stesso si dica dell'altro precetto fondamentale di ogni morale: «Non mentire». Esiste una letteratura immensa sull'arte della simulazione e della dissimulazione in politica. Elias Canetti in *Massa e potere* ha scritto pagine di grande interesse sul tema: «È caratteristica del potere una ineguale ripartizione del vedere a fondo. Il detentore del potere conosce le intenzioni altrui, ma non lascia conoscere le proprie. Egli deve essere sommamente riservato: nessuno può sapere ciò che egli pensa, ciò che si propone». Come esempio di impenetrabilità, adduce quello di Filippo Maria Visconti, di cui dice: «Nessuno gli fu pari nell'abilità di celare il suo intimo».

Chi voglia saperne di più si legga il libretto di Rosario Villari, *Elogio della dissimulazione*,¹ che si riferisce soltanto all'età barocca, ma fa esempi e citazioni che si attagliano a tutti i tempi. Tra le molte citazioni, scelgo quella di un brano di Giusto Lipsio che scrive: «Spiaccia a qualche bell'anima, e griderà: "Siano dalla vita umana bandite simulazione e dissimulazione". Dalla vita privata, è vero, dalla pubblica non così, né altrimenti può fare chi abbia in mano tutta la Repubblica». Questo è uno dei tanti passi da cui sembra si debba dedurre che la distinzione fra morale e politica coincide con quella fra privato e pubblico. Ciò che si chiama correntemente morale varrebbe soltanto nella vita privata. Nella vita pubblica varrebbero altre regole.

Non c'è sfera politica senza conflitti. Nessuno può sperare di avere la meglio in un conflitto senza ricorrere all'arte della finzione, dell'inganno, del mascheramento delle proprie intenzioni. In quel regno dell'eterno conflitto per la sopravvivenza, che è la natura, universali sono le diverse tecniche del nascondersi, del rintanarsi, del mimetizzarsi praticate dagli animali. Dal vero duello, o da quel duello ludico che è la scherma, all'arte della strategia militare il saper fingere, la «finta», per ingannare l'avversario, fa parte delle condizioni stesse del successo. Non c'è politica senza uso del segreto: il segreto non solo tollera ma esige la menzogna. Essere tenuti al segreto significa il dovere di non rivelarlo; il dovere di non rivelarlo implica il dovere di mentire.

Faccio un terzo esempio: la massima che sta a fondamento di ogni possibile convivenza è *pacta sunt servanda*. Ogni società è un intreccio di rapporti di scambio. Una società sopravvive se e sino a che venga garantita la sicurezza degli scambi. Di qui una delle massime morali, che esige la reciproca osservanza dei patti. Uno degli esempi proposti da Kant per far capire il senso del principio etico fondamentale che suona così: «Non puoi fare ciò che non possa diventare una massima universale», è proprio l'osservanza dei patti. Devo osservare i patti, perché non voglio vivere in una società in cui i patti non siano

osservati. Sarebbe il ritorno allo stato di natura in cui nessuno è tenuto a osservare un patto sino a che non sia sicuro che anche gli altri lo osserveranno. Ma nello stato di natura questa sicurezza non c'è. Chi osserva i patti in un mondo in cui gli altri non si ritengono obbligati a osservarli è destinato a soccombere.

Anche questa massima non sembra valere nella vita pubblica come vale incondizionatamente nella vita privata. Si suol dire che i trattati internazionali sono pezzi di carta. Gli impegni presi valgono soltanto secondo la formula *rebus sic stantibus*. I rapporti internazionali sono fondati più sulla diffidenza che sulla fiducia. Una società di contratto è invece una società fondata sulla fiducia. Una società in cui uno diffida dell'altro è una società in cui alla fine la vittoria, essendo del più forte, ognuno cerca la salvezza nella forza più che nella saggezza.

Questo riferimento alla saggezza ci mette di fronte a una ulteriore differenza radicale fra il mondo morale e quello politico, che tutte le riassume. Non è un caso che la virtù del politico per eccellenza non sia tanto la sapienza o la saggezza, quanto la prudenza, ovvero la capacità somma di adattare i principi alla soluzione delle situazioni concrete. Nel famoso capitolo XVIII del *Principe* Machiavelli afferma che un signore «prudente» non è obbligato a mantenere la parola data quando «tale osservanza gli torna contro». Uno dei maestri di comportamento dell'età barocca, Balthasar Gracián, scrisse: «I serpenti sono maestri di ogni sagacità. Essi ci mostrano il cammino della prudenza». Subito dopo la prudenza, virtù per eccellenza del politico, anch'essa risalente ai greci, è l'astuzia, raffigurata non più dal serpente ma dalla volpe. L'astuzia, in greco *metis*, rinvia nientemeno che a Ulisse. C'è anche in traduzione italiana un bel libro di Detienne e Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, in cui si legge: «La *metis* deve prevedere l'imprevedibile. Impegnata nel divenire, pronta di fronte a situazioni ambigue e nuove, il cui esito è sempre certo, l'intelligenza astuta riesce ad incidere sugli esseri e sulle cose perché è capace di prevedere, al di là dell'immediato presente, un segmento più o meno ampio di futuro. La *metis* appare molteplice, screziata, ondeggiante. Possiede la doppiezza per cui si presenta sempre diversa da ciò che è, e nasconde la sua realtà micidiale sotto apparenze rassicuranti».² Fa parte dell'astuzia l'invenzione di tranelli che servono per ingannare l'avversario, di trappole, di insidie, di imboscate, di travestimenti, degli stratagemmi più vari (di cui il più celebre di tutti è stato il cavallo di Troia).

In un antico trattato greco di caccia e di pesca i due animali che fanno particolare sfoggio di *metis* sono la volpe e il polipo. L'astuzia della volpe consiste soprattutto nel capovolgersi quando l'aquila l'attacca; quella del polipo è di rendersi imprendibile per le molte forme che assume. Il suo calco umano è l'uomo *polútropos*, l'uomo

dalle mille risorse. In questi anni si è diffuso lo studio delle metafore, specie delle metafore animali, nel linguaggio politico. Se ne fa un uso continuo: si pensi in quanti discorsi politici quotidiani entri per diritto o per traverso il riferimento ai «falchi» e alle «colombe». La metafora della volpe è arcinota. Meno usuale, se non addirittura dimenticata, quella del polipo. Il polipo è capace di adattarsi alle situazioni più varie, di assumere gli aspetti più diversi, d'inventare mille movimenti imprevedibili che renderanno la sua azione più efficace nelle più varie circostanze. Sembra da questa interpretazione che oggi gli stessi caratteri si attribuiscono piuttosto all'uomo politico che spregiativamente viene chiamato «camaleonte».

Vorrei osservare che nessuna di queste metafore animalesche, serpente, volpe, leone, polipo, camaleonte, potrebbe essere usata per raffigurare l'uomo morale, colui che agisce in vista del bene universale, e non soltanto di quello della città. Una prova di più, se ancora ce ne fosse bisogno, della irriducibilità delle cosiddette virtù politiche nel senso machiavellico della parola alla virtù morale.

A questo punto, dopo aver constatato che una divergenza tra le regole della morale e quelle della politica è sempre esistita ed esiste tuttora di fatto, sorgono due problemi fondamentali: come si spiega questa divergenza? è bene o male che questa divergenza ci sia? La prima è una *quaestio facti*, la seconda una *quaestio iuris*. Vediamole separatamente.

Una spiegazione plausibile non si può certo trovare, come abbiamo già detto all'inizio, nella tesi dell'autonomia della politica rispetto alla morale. Questa tesi non spiega nulla, è una mera tautologia. È come dire che morale e politica sono diverse perché sono diverse. Eppure il problema della diversità è un problema serio perché, nonostante la differenza accertata e comprovata storicamente, corre lungo la nostra storia anche l'esigenza che questa differenza venga meno o se non altro che il buon governo sia quello in cui politica e morale tendono a coincidere. O per lo meno, accanto a dottrine realistiche per le quali questa differenza è ineliminabile, vi sono teorie idealistiche per cui la politica deve uniformarsi alla morale, e, se non vi si conforma, è una cattiva politica.

In un noto libro, *Il volto demoniaco del potere*,³ lo storico tedesco Gerhard Ritter, sostiene che questi due indirizzi di pensiero si trovano ben rappresentati all'inizio dell'età moderna, quello realistico da Machiavelli, quello idealistico da Tommaso Moro, che descrive la Repubblica di Utopia in cui regna la perfetta pace insieme con la perfetta giustizia. I due indirizzi della politica amorale e della politica morale sarebbero confluiti secondo Ritter, l'uno nella Germania di Hitler, l'altro nel processo di Norimberga contro i criminali nazisti e nella istituzione dell'ONU. Del resto, non è da dimenticare che negli

stessi anni in cui Machiavelli scrive *Il Principe*, considerato come un esempio insuperato di politica realistica, Erasmo scrive *L'educazione del principe cristiano*, che può essere considerato un esempio altrettanto puro di politica idealistica.

Il contrasto tra realismo e idealismo si è ripetuto continuamente nella storia del pensiero politico. Non se ne può addurre esempio più lampante che l'opposta posizione assunta di fronte al problema del rapporto tra morale e politica dai due maggiori filosofi dell'età moderna: Kant e Hegel. L'ideale di Kant è il «politico morale», ossia il sovrano che interpreta i principi dell'arte politica in modo che possano coesistere con i principi della morale ed eleva a regola del suo agire la massima secondo cui è tenuto a correggere i difetti della costituzione in conformità dei principi del diritto di natura, «anche con eventuale sacrificio del suo interesse particolare». Per Hegel, invece, vale il principio della ragion di stato nella sua formula più pura, vale a dire il principio secondo cui la morale politica, che egli chiama «eticità», ha la priorità sulla morale propriamente detta, che è la morale privata. Ne segue che l'affermazione secondo cui esiste un'opposizione tra la politica e la morale «riposa su un modo superficiale di rappresentarsi la moralità, la natura dello stato e i suoi rapporti con il punto di vista morale».

Nonostante la ricorrente aspirazione a ricondurre la politica alla morale, il contrasto continua a esistere di fatto. Si capisce che abbia provocato e continui a provocare tentativi di spiegazione. Questi tentativi sono innumerevoli. Mi limito a indicarne tre:

1) Il divario fra morale e politica nasce dal fatto che la condotta politica è guidata dalla massima che il fine giustifica i mezzi e il fine della politica – la conservazione dello stato, il bene pubblico, il bene comune o collettivo, come lo si voglia chiamare – è tanto superiore al bene dei singoli individui da giustificare la violazione di regole morali fondamentali che valgono per gli individui e nei rapporti fra loro. Tradizionale è la massima: *Salus rei publicae suprema lex*. Sarebbe troppo lungo mettere in rilievo tutti gli aspetti deboli di questa massima. La critica morale si appunta anzitutto sul valore del fine. Non tutti i fini sono tanto alti da giustificare l'uso di qualsiasi mezzo: di qui la necessità del governo delle leggi contrapposto al governo degli uomini, di un governo cioè in cui i governanti agiscano in conformità di leggi stabilite, siano controllati dal consenso popolare e siano responsabili delle decisioni che prendono. Nello stesso passo in cui Machiavelli enuncia e fa suo il principio della salvezza della patria come bene supremo, dice anche, riferendosi al re di Francia: «Il re non può patir vergogna qualunque sua deliberazione, o in buona o cattiva fortuna, perché se perde, se vince, tutti dicono cosa da re». Una simile affermazione sarebbe inaccettabile in uno stato di diritto.

La critica morale si appunta anche sulla liceità dei mezzi. Tutti i mezzi sono leciti? Basti pensare alle norme che sono state via via stabilite per il cosiddetto diritto di guerra, norme che hanno per scopo essenzialmente la limitazione nell'uso della forza. Che questi limiti non siano rispettati, non vuol dire che la loro violazione non sia percepita come un'offesa alla coscienza civile. Anche sotto questo aspetto una differenza c'è tra lo stato democratico e lo stato non democratico, sia per quel che riguarda l'uso di mezzi più o meno violenti da parte delle forze di polizia, sia per quel che riguarda, caso esemplare, l'abolizione della pena di morte.

2) La seconda giustificazione è quella che è stata data prevalentemente dalle teorie della ragion di stato, secondo cui la politica deve essere subordinata alla morale, ma vi possono essere situazioni eccezionali in cui è legittima una deroga ai principi. Nessun principio morale ha valore assoluto, vale senza eccezioni. Anche la norma «Non uccidere» può essere eccezionalmente violata; uno di questi casi è previsto in ogni codice penale, ed è la legittima difesa. Un altro è lo stato di necessità, perché la necessità non ha legge, è legge a se stessa.

E siccome abbiamo citato all'inizio Carl Schmitt, non si può non ricordare a questo proposito che secondo lui la caratteristica della sovranità sta nel potere di decidere lo stato d'eccezione, proprio quello stato che consente, in base al principio di necessità, di derogare alle leggi vigenti o di sospenderne provvisoriamente l'esecuzione.

Anche sotto questo aspetto c'è una differenza tra stato democratico e stato non democratico. Nella nostra Costituzione, per esempio, non è previsto lo stato di eccezione, ma è previsto soltanto lo stato di guerra, e non genericamente lo stato di necessità.

3) La terza giustificazione è quella che fa risalire il divario tra morale e politica alla contrapposizione insanabile fra due forme di etica, l'etica dei principi e quella dei risultati (o delle conseguenze). L'una giudica l'azione in base a quello che sta prima, il principio, la norma, la massima – non uccidere, non mentire, osserva i patti stabiliti –; l'altra la giudica in base a quello che viene dopo, cioè in base agli effetti dell'azione. I due giudizi possono coincidere, ma spesso divergono. Coinciderebbero soltanto se fosse sempre vero, il che non è, che l'osservanza di un principio dà buoni risultati oppure che buoni risultati si ottengono sempre e soltanto osservando i principi.

Faccio due esempi, tratti il primo da una norma proibitiva, l'altro da una norma permissiva. Consideriamo ancora una volta la norma proibitiva universale: «Non uccidere». La pena di morte dal punto di vista dell'etica dei principi dovrebbe essere riprovata. Ma se si dimostra che ha conseguenze utili alla società in quanto contribuisce a

diminuire il numero dei delitti, può essere in alcuni casi eccezionali consentita. Questo è del resto l'argomento preferito dai suoi fautori. Si potrebbe anche sostenere, al contrario, che la pena di morte è conforme al principio della giustizia retributiva, secondo cui chi ha ucciso deve essere ucciso, e, viceversa, deve essere abolita tenendo conto delle conseguenze quando si sia dimostrato che per la maggior parte dei delitti per cui è applicata non ha effetto d'intimidazione, e quindi finisce per diventare una crudeltà inutile. Come si vede, i due giudizi, secondo i principi e secondo le conseguenze, in entrambi i casi divergono. Come esempio di una norma permissiva, prendo la legislazione sull'aborto, quale vige ormai in molti paesi, e anche in Italia: in base al principio «Non uccidere» vi sono buoni argomenti per considerarlo un delitto, ma chi lo ammette argomenta la sua ammissione giudicandolo in base alle conseguenze, come, per esempio, quella dell'impossibilità di mantenere decentemente il figlio nascituro, o addirittura l'eccesso di sovrappopolazione, cui l'umanità intera potrebbe non essere più in grado di far fronte con risorse adeguate.

Qual è il rapporto tra la distinzione di queste due etiche e la distinzione di morale e politica? Il rapporto nasce dalla constatazione che in realtà la distinzione fra morale e politica corrisponde quasi sempre alla distinzione fra etica dei principi ed etica dei risultati: l'uomo morale agisce e valuta le azioni altrui in base all'etica dei principi, il politico agisce e valuta le azioni altrui in base all'etica dei risultati. Il moralista si chiede: «Quali principi debbo osservare?». Il politico: «Quali conseguenze discendono dalla mia azione?». Come ho scritto in altra occasione, il moralista può anche accettare la massima: *Fiat iustitia pereat mundus*, ma il politico agisce nel mondo e per il mondo. E non può prendere una decisione che comporti la conseguenza che «il mondo perisca».

La prima spiegazione, «Il fine giustifica i mezzi», si fonda sulla distinzione tra imperativi categorici e imperativi ipotetici. Ammette soltanto imperativi ipotetici: «Se vuoi, devi». La seconda spiegazione in base alla deroga, si fonda sulla distinzione tra norma generale e norma eccezionale. La terza e ultima, quella che contrappone l'etica dei principi all'etica della responsabilità, va più a fondo e scopre che il giudizio sulle nostre azioni per approvarle o disapprovarle si sdoppia, dando luogo addirittura a due sistemi morali diversi, i cui giudizi non sono necessariamente coincidenti. È da questo sdoppiamento che nascono le antinomie della nostra vita morale. Dalle antinomie della nostra vita morale nascono quelle particolari situazioni di cui ognuno di noi fa quotidianamente esperienza, e che si chiamano «casi di coscienza».

Dalla constatazione che morale e politica sono di fatto separate non si deve dedurre che non ci siano vari gradi di diversificazione, e che non sia desiderabile una situazione in cui, anche se non è possibile una perfetta risoluzione della politica nella morale, il divario si attenui.

Ho più volte contrapposto la democrazia ai governi non democratici. Ritengo infatti che una delle caratteristiche positive della democrazia, che ci induce a dire che essa è la migliore, o la meno cattiva, delle forme di governo, è anche questa: la democrazia è quel sistema politico che permette il maggiore avvicinamento tra le esigenze della morale e quelle della politica.

Riprendo le osservazioni fatte in principio quando per sottolineare il divario tra morale e politica ho addotto tre esempi: «Non uccidere»; «Non mentire»; «I patti devono essere osservati».

Ebbene:

1) La democrazia è quella forma di governo le cui regole principali, quando sono osservate, hanno lo scopo di permettere la soluzione dei conflitti sociali senza bisogno di ricorrere alla violenza reciproca (le teste si contano e non si tagliano);

2) per poter vivere e rafforzarsi una democrazia ha bisogno della massima estensione del rapporto di fiducia reciproca fra i cittadini, e quindi di bandire quanto è più possibile la strategia della simulazione e dell'inganno (il che vuol dire anche ridurre quanto è più possibile lo spazio del segreto);

3) la democrazia, in quanto presuppone ed esige una società pluralistica in cui vari gruppi di potere concorrano pacificamente alla presa delle decisioni collettive, è un regime in cui gran parte delle decisioni vengono prese attraverso accordi tra i vari gruppi. La democrazia dà vita a una società eminentemente contrattuale. Una società eminentemente contrattuale presuppone ed esige il rispetto della massima: *Pacta sunt servanda*.

Non c'è da aspettarsi che il divario fra l'esigenza della morale e quella della politica venga meno interamente. C'è da aspettarsi però che la politica possa rispettare l'ideale morale di una buona società in una democrazia piuttosto che in una delle tante forme di governo dispotico che hanno imperversato e continuano a imperversare in questo mondo. Ben s'intende, non tutte le democrazie sono eguali. Ma appunto il diverso rapporto tra morale e politica, che ho cercato di illustrare brevemente, dovrebbe servire anche per distinguere le democrazie buone da quelle cattive, quelle migliori da quelle peggiori, e in tal modo indicare la direzione in cui ci si deve muovere per rendere la forma di governo democratica sempre più vicina al suo ideale.

Ho spesso parlato delle promesse non mantenute della democrazia.

Un buon criterio per valutare lo scarto tra ideale e reale è quello di prendere in considerazione il rapporto tra morale e politica, e giudicare in una democrazia storica, di volta in volta, quale sia il grado di violenza politica che in essa ancora si trova, quanta parte delle relazioni politiche siano ancora coperte da segreto (che favorisce, come si è detto, l'arte della menzogna), quanto grande sia la forza vincolante dei patti tra le forze sociali e politiche, dalle quali dipende la maggiore o minore sanità di una società pluralistica qual è quella democratica.

¹ R. Villari, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Bari 1987.

² M. Detienne, J.P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, trad. it. di A. Giardina, Laterza, Roma-Bari 1978.

³ G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere* (1948), il Mulino, Bologna 1997.

SECONDA PARTE

La natura del pregiudizio

Che cosa è il pregiudizio

Per «pregiudizio» s'intende un'opinione o un complesso di opinioni, talora anche un'intera dottrina, che viene accolta acriticamente e passivamente dalla tradizione, dal costume oppure da un'autorità i cui dettami accettiamo senza discuterli: «acriticamente» e «passivamente», in quanto l'accettiamo senza verificarla, per inerzia o per rispetto o per timore, e l'accettiamo con tanta forza che resiste a ogni confutazione razionale, vale a dire a ogni confutazione che venga fatta ricorrendo ad argomenti razionali. Per questo si dice a buon diritto che il pregiudizio appartiene alla sfera del non razionale, al complesso di quelle credenze che non nascono dal ragionamento e si sottraggono a qualsiasi confutazione fondata su un ragionamento.

L'appartenenza alla sfera delle idee refrattarie a essere sottoposte al controllo della ragione serve a distinguere il pregiudizio da qualsiasi altra forma di opinione erronea. Il pregiudizio è un'opinione erronea creduta fortemente per vera, ma non ogni opinione erronea può essere considerata un pregiudizio. Per fare un esempio banale, chiunque di noi studiando una lingua straniera commette errori: si tratta di errori che non derivano da un pregiudizio, ma puramente e semplicemente dalla nostra ignoranza di alcune regole di quella lingua. Quale differenza c'è tra un errore di questo genere e l'errore del pregiudizio? La differenza consiste per l'appunto nel fatto che l'errore che commettiamo nello scrivere una lingua che conosciamo male è un errore che può essere corretto attraverso una conoscenza migliore, cioè attraverso argomenti che fanno appello alla nostra facoltà di ragionare e di apprendere attraverso l'esperienza.

Un'altra specie di errore che non deve essere confuso con il pregiudizio è quello in cui incorriamo quando siamo ingannati da qualcuno che ci fa credere vera una cosa che vera non è: noi possiamo cadere nell'errore in buona fede, ma anche in questo caso, una volta svelato l'inganno, siamo in grado di riconoscere l'errore e ristabilire la verità. In generale si può dire che si distinguono da quella opinione erronea in cui consiste il pregiudizio tutte le forme che possono essere corrette attraverso le risorse della ragione e dell'esperienza. Proprio perché non è correggibile o è meno facilmente correggibile, il pregiudizio è un errore più tenace e socialmente più pericoloso.

Ci si può ora domandare perché il pregiudizio abbia tanta forza da

resistere più di qualsiasi altro errore alla confutazione razionale. Mi pare che si possa dare questa risposta: la forza del pregiudizio dipende generalmente dal fatto che il credere vera un'opinione falsa corrisponde ai miei desideri, sollecita le mie passioni, serve ai miei interessi. Dietro alla forza di convinzione con cui crediamo a ciò che il pregiudizio ci vuol far credere sta una ragione pratica, e quindi, proprio in conseguenza di questa ragione pratica, una predisposizione a credere nell'opinione che il pregiudizio tramanda. Questa predisposizione a credere si può chiamare anche prevenzione. Pregiudizio e prevenzione sono di solito legati l'uno all'altra. Il pregiudizio si radica più facilmente in coloro che sono già favorevolmente predisposti o prevenuti ad accettarlo. Anche per questo il pregiudizio come opinione erronea fortemente creduta vera si distingue dalle altre forme di errore perché in queste generalmente non c'è prevenzione: e proprio perché non c'è prevenzione sono più facilmente correggibili.

Diverse forme di pregiudizio

Vi sono varie forme di pregiudizio. Una prima distinzione utile è quella tra pregiudizi individuali e pregiudizi collettivi. In questa sede non mi interesso dei pregiudizi individuali, quali le superstizioni, le credenze più o meno idiote nella iettatura, nella iella, nel malocchio, che c'inducono a portare il ciondolo in forma di cornetto, oppure a fare certi gesti di scongiuro, o a non compiere certe azioni, come viaggiare di venerdì o sedersi in tredici a tavola, a procurarci amuleti per allontanare la sventura, o talismani per procurarla. Non me ne interesso, perché sono per lo più innocui, o comunque non hanno la pericolosità sociale dei pregiudizi collettivi.

Chiamo pregiudizi collettivi i pregiudizi condivisi da un intero gruppo sociale e riguardanti un altro gruppo sociale. La pericolosità dei pregiudizi collettivi dipende dal fatto che molti conflitti fra gruppi, che possono anche degenerare nella violenza, derivano dal modo distorto in cui un gruppo sociale giudica l'altro, generando incomprensione, rivalità, inimicizia, disprezzo, o dileggio. Generalmente questo giudizio distorto è reciproco, e da una parte e dall'altra è tanto più forte quanto più è intensa l'identificazione da parte dei singoli membri con il proprio gruppo. L'identificazione con il proprio gruppo fa sentire l'altro come diverso, o addirittura come ostile. A questa identificazione-contrapposizione contribuisce appunto il pregiudizio, ovvero il giudizio negativo che i membri di un gruppo si fanno dei caratteri del gruppo rivale.

I pregiudizi di gruppo sono innumerevoli, ma i due storicamente più rilevanti e influenti sono il pregiudizio nazionale e il pregiudizio

di classe. Non per nulla i grandi conflitti che hanno contrassegnato tutta la storia dell'umanità sono quelli derivati dalle guerre fra nazioni o popoli (o anche razze), e dalla lotta di classe. Non c'è nazione che non abbia dietro alle spalle un'idea persistente, tenace, difficilmente modificabile, della propria identità che trova fondamento nella pretesa e presunta diversità da tutte le altre nazioni. C'è una grande differenza, talora un'opposizione, fra il modo in cui un popolo vede se stesso e il modo in cui è visto dagli altri popoli; ma generalmente tutte e due i modi sono costituiti da idee fisse, da generalizzazioni superficiali (tutti i tedeschi sono prepotenti, tutti gli italiani sono furbastri ecc.), che vengono chiamati proprio per questo «stereotipi». Per fare un esempio che ci è familiare, pensiamo all'idea che i piemontesi si fanno di se stessi (che è un'idea positiva) e all'idea che se ne fanno di solito le altre regioni d'Italia (che è un'idea negativa, il perfetto contrario dell'idea positiva che ce ne facciamo noi): tanto l'una quanto l'altra sono stereotipi. È uno stereotipo tanto il dire che il piemontese è un buon lavoratore, di poche parole, corretto, quanto il dire il contrario, che è uno sgobbone, tardo di mente, freddo nei rapporti interpersonali.

Sull'esistenza del pregiudizio di classe non ho bisogno di aggiungere altro, perché è un dato dell'esperienza comune. Non ho bisogno di precisare che il conflitto di classe nasce anche dal pregiudizio. Non dico che nasca solo dal pregiudizio. Nasce dalla contrapposizione reale fra coloro che hanno e coloro che non hanno, tra proprietari esclusivi dei mezzi di produzione e coloro che non posseggono altro bene che la forza-lavoro. Ma non c'è dubbio che viene rafforzato dal pregiudizio per cui le due classi contrapposte si attribuiscono reciprocamente caratteri soltanto negativi.

Pregiudizio e discriminazione

Mi occupo del pregiudizio per le sue conseguenze nocive. La conseguenza principale del pregiudizio di gruppo è la discriminazione. Dagli esempi che ho fatto, del pregiudizio nazionale (o regionale) e del pregiudizio di classe, cui si deve aggiungere il pregiudizio razziale, deriva che la conseguenza principale del pregiudizio collettivo è la distinzione, anzi la contrapposizione, fra gruppi di cui l'uno discrimina l'altro.

Che cosa significa discriminazione? La parola è relativamente recente ed è stata introdotta e diffusa soprattutto in relazione alla campagna razziale, prima nazista e poi anche fascista, contro gli ebrei, considerati come un gruppo «discriminato» rispetto al gruppo dominante. «Discriminazione» significa qualche cosa di più che differenza o distinzione, perché viene sempre usata con una

connotazione peggiorativa. Possiamo dire allora che per «discriminazione» s'intende una differenziazione ingiusta o illegittima. Perché ingiusta o illegittima? Perché va contro il principio fondamentale della giustizia (quella che i filosofi chiamano «regola di giustizia»), secondo cui debbono essere trattati in modo eguale coloro che sono eguali. Si può dire che si ha una discriminazione quando coloro che dovrebbero essere trattati in modo eguale in base a criteri comunemente accolti nei paesi civili (quelli, tanto per intenderci, elencati nell'art. 3 della nostra Costituzione), vengono trattati in modo diseguale.

Cerchiamo di capire meglio in che cosa consista la discriminazione distinguendo le fasi attraverso cui essa si svolge. In un primo tempo la discriminazione si fonda su un mero giudizio di fatto, cioè sulla constatazione della diversità fra uomo e uomo, tra gruppo e gruppo. In un giudizio di fatto di questo genere non c'è niente di riprovevole: gli uomini sono *di fatto* fra loro diversi. Dalla constatazione che gli uomini sono diseguali non discende ancora un giudizio discriminante.

Il giudizio discriminante ha bisogno di un giudizio ulteriore, questa volta non più di fatto, ma di valore: ha bisogno cioè che dei due gruppi diversi uno sia considerato buono e l'altro cattivo, oppure uno sia considerato civile e l'altro barbaro, uno superiore (in doti intellettuali, in virtù morali ecc.) e l'altro inferiore. Si capisce benissimo che altro è dire che due individui o gruppi sono diversi, trattandosi di una mera constatazione di fatto che può essere fondata su dati obiettivi, altro è dire che il primo è superiore al secondo. Un giudizio siffatto introduce un criterio di distinzione non più fattuale ma valutativo, che, come tutti i giudizi di valore, è relativo, storicamente o anche soggettivamente condizionato. Nella discriminazione razziale, che è una delle discriminazioni più odiose, questo scambio fra il giudizio di fatto e il giudizio di valore avviene abitualmente. Che i neri siano diversi dai bianchi è un mero giudizio di fatto: si tratta fra l'altro di una differenza visibile, tanto visibile da non poter essere negata. La discriminazione comincia quando non ci si limita più a constatare che sono diversi, ma si aggiunge che i bianchi sono superiori ai neri, che i neri sono una razza inferiore. Inferiore rispetto a che cosa? Per dire che un essere è superiore all'altro devi avere un qualche criterio di valore. Ma questo criterio di valore da dove deriva? Si tratta di un criterio di valore che di solito viene tramandato acriticamente nell'ambito di un certo gruppo e che come tale si regge sulla forza della tradizione o su un'autorità riconosciuta (per esempio, su un testo considerato infallibile dai seguaci, come il *Mein Kampf* di Hitler).

Il processo di discriminazione non si ferma qui, ma si completa in una terza fase, che è quella veramente decisiva. Perché la

discriminazione dispieghi tutte le sue conseguenze negative non basta che un gruppo, in base a un giudizio di valore, affermi di essere superiore all'altro. Si può benissimo pensare a un individuo che si consideri superiore a un altro ma non tragga affatto da questo giudizio la conseguenza che sia suo dovere renderlo schiavo, sfruttarlo o addirittura sopprimerlo. Pensate al rapporto abituale fra genitori e figli. Nulla da eccepire rispetto al giudizio di fatto per cui genitori e figli sono diversi (per età, per esperienza, per forza ecc.). Nulla da eccepire anche rispetto alla considerazione della superiorità dei genitori sui figli, perché in parte questa superiorità può essere fondata, almeno sino a che i figli sono minorenni, su basi oggettive. Ma da questi due giudizi non discende affatto la conseguenza che il superiore debba schiacciare l'inferiore. Anzi avviene nei rapporti familiari proprio l'opposto: in quanto superiore, il genitore deve soccorrere il figlio. Lo stesso accade, per fare un esempio attuale, nei rapporti fra il Nord e il Sud a livello mondiale. Nessuno mette in dubbio la superiorità del Nord rispetto al Sud se non altro sotto l'aspetto tecnologico. Ma da questa superiorità nessuno ritiene di poter derivare la conseguenza per cui è bene che il Nord viva nell'abbondanza e il Sud patisca la fame. Il rapporto di diversità, e anche quello di superiorità, non implicano le conseguenze della discriminazione razziale. La quale non si arresta alla considerazione della superiorità di una razza sull'altra, ma compie un altro passo decisivo (quello che ho chiamato la terza fase nel processo di discriminazione): sostiene che proprio sulla base del giudizio che una razza è superiore e l'altra inferiore, la prima deve comandare, la seconda obbedire, la prima dominare, l'altra essere soggetta, la prima vivere, l'altra morire. Dal rapporto superiore-inferiore può derivare tanto la concezione per cui il superiore ha il dovere di aiutare l'inferiore a raggiungere un livello più alto di benessere e di civiltà, quanto la concezione per cui il superiore ha il diritto di sopprimere l'inferiore. Solo quando la diversità conduce a questo secondo modo di concepire il rapporto fra superiore e inferiore si può a buon diritto parlare di vera e propria discriminazione con tutte le aberrazioni che ne seguono. Tra queste aberrazioni quella storicamente più distruttiva è stata la «soluzione finale» escogitata dai nazisti per risolvere il problema ebraico nel mondo: lo sterminio sistematico di tutti gli ebrei esistenti in tutti i paesi in cui il nazismo aveva esteso il suo dominio. Per arrivare a questa conclusione i dottrinari del nazismo erano dovuti passare attraverso queste tre diverse fasi: a) gli ebrei sono diversi dagli ariani; b) gli ariani sono una razza superiore; c) le razze superiori debbono dominare quelle inferiori, anche sopprimendole qualora sia necessario alla propria conservazione.

Ho tratto sinora il nostro maggior esempio di discriminazione da quella razziale. Ma non è la sola.

Ve ne sono molte altre: si consideri l'art. 3 della nostra Costituzione, nel quale si legge: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale, e sono eguali davanti alla legge». L'affermazione che tutti i cittadini sono eguali è già di per se stessa una presa di posizione nei riguardi di ogni forma di discriminazione. Come ho già detto, infatti, la discriminazione riposa prima di tutto sull'idea che gli uomini sono diseguali. Quindi continua: «... senza distinzioni di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali».

Mi soffermo in modo particolare sulla discriminazione rispetto alle opinioni politiche e su quella riguardo alle condizioni personali e sociali. La prima diventa sempre più irrilevante, almeno in uno stato democratico che è pluralistico per sua natura e vive anzi di questo pluralismo. Anche se non è del tutto vero che seguire un'opinione politica piuttosto che un'altra non abbia conseguenze pratiche, però è in linea di principio ammesso, e non più soggetto a discussione, che in una società democratica ognuno è libero di seguire l'opinione politica che ritiene migliore. Per fare un esempio di discriminazione rispetto all'opinione politica anche in uno stato democratico, si può prendere il *Berufsverbot* che era in vigore nella Repubblica federale tedesca; vale a dire il provvedimento in base al quale non potevano accedere ad alcuni uffici pubblici gli aderenti a certi movimenti o partiti considerati eversivi. Uno degli obiettivi primari dello Statuto dei lavoratori, che è in vigore in Italia dal 1970, fu quello di garantire la libertà di opinione anche all'interno della fabbrica. L'art. 1 infatti dice che i lavoratori «hanno diritto, nei luoghi dove prestano la loro opera, di manifestare liberamente il proprio pensiero».

Quanto alle condizioni personali e sociali, bisognerebbe prima di tutto interpretare esattamente il significato dell'espressione. Si può dire in linea molto generale che tra le condizioni personali rientrano certamente alcune menomazioni, come quelle che caratterizzano la categoria che oggi si chiama comunemente dei portatori di handicap, e tra le condizioni sociali l'appartenenza a una classe sociale. Ai fini del nostro discorso basti dire che il problema di una possibile (e non soltanto possibile, ma anche reale) discriminazione rispetto ai menomati esiste e se ne discute continuamente, specie in sede di politica scolastica. Non parliamo poi della discriminazione fondata sulla distinzione di classe sociale, che, nonostante la dizione dell'art. 3, continua ad avere il proprio effetto in tante situazioni, come, per esempio, nell'applicazione della legge penale, spesso più riguardosa o

meno rigida nei confronti dei ricchi e dei potenti, nonostante il principio scritto sul frontone di tutti i tribunali «La legge è uguale per tutti».

... e le loro differenze

Una volta elencate le più comuni forme di discriminazione si tratta di vedere se si possono individuare fra di loro differenze rilevanti. Abbiamo già detto che la discriminazione riposa sull'osservazione di una diversità o diseguaglianza fra individuo e individuo, fra gruppo e gruppo. Ora la distinzione principale che si vuol fare tra diverse forme di diseguaglianza è la distinzione fra diseguaglianze naturali e diseguaglianze sociali. Si tratta di una distinzione relativa e non assoluta. Però è una distinzione che entro certi limiti ha un fondamento. Ognuno vede che la differenza fra uomo e donna è una differenza naturale, mentre la differenza linguistica è una differenza sociale o storica. Tanto è vero che mentre un uomo non può trasformarsi in donna e viceversa (se non in casi eccezionali) un uomo può parlare in due o più lingue diverse, e può darsi il caso che per un certo periodo della propria vita abbia parlato una lingua e in un altro periodo ne abbia parlata una diversa.

La distinzione fra queste due specie di diseguaglianze ha avuto una grande importanza in tutta la storia del pensiero politico. Una delle costanti aspirazioni degli uomini è di vivere in una società di eguali. Ma è chiaro che le diseguaglianze naturali sono molto più difficili da vincere che quelle sociali. Ragione per cui coloro che resistono alle richieste di maggiore eguaglianza sono portati a ritenere che la maggior parte delle diseguaglianze siano naturali e, come tali, invincibili o più difficilmente superabili. Al contrario, coloro che lottano per una maggiore eguaglianza sono convinti che la maggior parte delle diseguaglianze siano sociali o storiche. Si pensi al principe degli scrittori egualitari, Rousseau: nel *Discorso sull'origine della diseguaglianza fra gli uomini* sostiene che la natura ha fatto gli uomini eguali e che la civiltà li ha resi diseguali, in altre parole, che le diseguaglianze fra gli uomini hanno un'origine sociale, e per questo l'uomo tornando alla natura può ritornare alla eguaglianza. Si provi ora a considerare il principe degli scrittori inegualitari, Nietzsche (l'anti-Rousseau): per l'autore di *Al di là del bene e del male*, gli uomini sono per natura diseguali e soltanto la società, con la sua morale del gregge, con la sua religione della compassione per i «malriusciti», li ha resi eguali. Là dove Rousseau vede diseguaglianze artificiali e quindi condannevoli e superabili, Nietzsche vede diseguaglianze naturali e quindi non condannevoli né superabili. Mentre in nome dell'eguaglianza naturale l'egualitario condanna le diseguaglianze

sociali, in nome della disuguaglianza naturale l'ineguagliario condanna l'eguaglianza sociale.

La differenza fra disuguaglianza naturale e disuguaglianza sociale è rilevante per il problema del pregiudizio per questa ragione: spesso il pregiudizio nasce dal sovrapporre alla disuguaglianza naturale una disuguaglianza sociale senza riconoscerla come tale, senza riconoscere che la disuguaglianza naturale è stata aggravata dal sovrapporsi di una disuguaglianza creata dalla società, e che non essendo riconosciuta come tale viene considerata ineliminabile. Nella questione femminile proprio questo è avvenuto. Che fra uomo e donna vi siano differenze naturali è evidente. Ma la situazione femminile che i movimenti femministi rifiutano è una situazione in cui alla diversità naturale si sono aggiunte differenze di carattere sociale e storico, che non sono giustificate naturalmente e che, essendo un prodotto artificiale della società retta dai maschi, possono (o debbono) essere eliminate. Anche la differenza tra sano e malato di mente è una differenza naturale. Ma su questa differenza si sono sovrapposte discriminazioni sociali che sono il prodotto di pregiudizi. Uno degli esempi più discussi oggi di questa distorsione di una diversità naturale attraverso un pregiudizio di carattere sociale è quello che riguarda gli omosessuali. Anche in questo caso si può parlare di diversità naturale fra omosessuali ed eterosessuali. Ma il giudizio negativo che nella nostra società viene dato sull'omosessualità è di origine storica. Tanto è vero che nella classe colta dell'antica Grecia, questo giudizio negativo non esisteva. Anzi, l'amore del saggio per il giovane era considerato di natura superiore all'amore eterosessuale.

Tra le forme di discriminazione, che stiamo discutendo, sono invece di natura più sociale che naturale quelle linguistiche e quelle derivanti dall'appartenenza a una religione piuttosto che a un'altra. La religione, come la lingua, è un prodotto sociale. Ne è una riprova che, mentre le disuguaglianze naturali sono insuperabili, nulla osta a immaginare che le differenze linguistiche e quelle religiose possano essere superate. Come è sempre esistito l'ideale di una religione universale, così è stata spesso avanzata la proposta di una lingua universale. La religione universale è una religione eguale per tutti, allo stesso modo che una lingua universale è una lingua eguale per tutti. Mentre è improbabile che scompaiano le diversità di razza, perché è una differenza che non dipende dalla volontà degli uomini, potrebbero scomparire un giorno le differenze fra lingue e religioni, qualora si riuscisse a stabilire un accordo generale nell'unificare le une e le altre.

Beninteso, questa differenza tra disuguaglianze naturali e sociali deve essere presa con molta cautela, per quanto sia legittima. Però serve a far capire che il pregiudizio è un fenomeno sociale, è il prodotto della mentalità di gruppi formatasi storicamente, che proprio

in quanto tale può essere eliminato.

Pregiudizio e minoranze

Un'ultima osservazione. Si è detto che il pregiudizio collettivo, che è il tipo di pregiudizio di cui mi sono esclusivamente occupato, è l'atteggiamento che un gruppo assume di fronte agli individui di un altro gruppo. Si può aggiungere che quasi sempre il gruppo di fronte al quale si forma un pregiudizio ostile è una minoranza. Il pregiudizio di gruppo è generalmente un pregiudizio della maggioranza nei riguardi di una minoranza. Tipico in questo senso il pregiudizio razziale. Vittime del pregiudizio di gruppo sono di solito le minoranze etniche, religiose, linguistiche ecc. Prova ne sia che altro è l'atteggiamento del cattolico nei confronti dei protestanti o degli ebrei in genere, altro è lo stesso atteggiamento quando il protestante, come fu il caso dei Valdesi in Piemonte in epoche storiche ora fortunatamente superate, o quando l'ebreo, come fu per secoli il caso dell'istituzione dei ghetti, costituiscono una minoranza in seno a una maggioranza. Lo stesso si può dire per il pregiudizio degli italiani del Nord nei riguardi dei meridionali: questo è diventato tanto più forte quanto più, in seguito al fenomeno dell'emigrazione, uomini provenienti dal Sud del paese hanno formato un gruppo di minoranza inserito in una maggioranza. Così per le minoranze linguistiche: non vi è alcun pregiudizio in generale contro i diversamente parlanti, mentre il pregiudizio può nascere quando i diversamente parlanti sono un'isola ristretta in un ambiente più vasto che tende naturalmente a far prevalere il proprio modo di parlare su quello della minoranza.

Se è vero che il pregiudizio di gruppo colpisce generalmente le minoranze, vi è almeno una eccezione che ci deve far riflettere. La serie di pregiudizi antifemminili degli uomini non riguardano una minoranza: quanto al numero, le donne sono su per giù come gli uomini e non vivono separate in gruppi minoritari. Ho già detto che tra uomini e donne vi sono diseguaglianze naturali che sarebbe sciocco dimenticare. Ma è un fatto che molte delle diseguaglianze fra la condizione maschile e quella femminile sono d'origine sociale, tanto è vero che i rapporti fra uomo e donna cambiano secondo le diverse società. L'emancipazione della donna cui assistiamo ormai da anni è un'emancipazione che deve farsi strada anche attraverso la critica di molti pregiudizi, cioè di veri e propri atteggiamenti mentali che sono radicati nel costume, nelle ideologie, nella letteratura, nel modo di pensare della gente, tanto radicati che, essendosi persa la nozione della loro origine, coloro che continuano ad averli ritengono in buona fede che siano giudizi fondati su dati di fatto.

Proprio perché questi pregiudizi che si sono frapposti fra l'uomo e

la donna riguardano la metà del genere umano e non soltanto piccole minoranze, è da ritenere che il movimento per l'emancipazione delle donne e per la conquista da parte loro della parità dei diritti e delle condizioni sia la più grande (io sarei persino tentato di dire l'unica) rivoluzione del nostro tempo.

Conseguenze del pregiudizio

Sono partito dal presupposto che il pregiudizio è da combattere per le sue conseguenze. Quali conseguenze? Le conseguenze nocive del pregiudizio si possono distribuire in tre livelli diversi, che distingo per grado di gravità o d'intensità.

Si comincia dalla discriminazione giuridica. In tutte le legislazioni moderne esiste un principio secondo il quale «tutti sono eguali di fronte alla legge». Questo principio vuol dire che tutti debbono godere degli stessi diritti. Uno degli effetti di una discriminazione è che alcuni sono esclusi dal godimento di certi diritti. Poiché abbiamo parlato poc'anzi della questione femminile, ecco che ci soccorre un esempio molto facile e illuminante: sino al 1946, in Italia, le donne erano escluse dal voto, cioè non godevano di un diritto di cui godevano gli uomini. Si trattava di una vera e propria discriminazione, anche se non era sempre sentita come tale. La conseguenza di tale discriminazione era naturalmente una menomazione. Quando scoppiò anche in Italia la campagna contro gli ebrei durante gli ultimi anni del regime fascista, la prima conseguenza di questa campagna fu la privazione, inflitta a coloro che erano considerati di razza ebraica, di alcuni diritti di cui avevano goduto, come tutti gli altri italiani, prima della discriminazione. Anche in questo caso vi era un gruppo che non era più eguale agli altri rispetto a certi diritti.

Una seconda conseguenza, ancora più grave, della discriminazione è l'emarginazione sociale. L'esempio classico è il ghetto in cui furono rinchiusi gli ebrei per secoli nel mondo cristiano. Ma anche se non istituzionalizzati, ghetti di minoranze etniche o sociali ce ne sono in tutte le grandi città. Si pensi ai quartieri neri, come Harlem, nelle città americane, o alle bidonville che circondano alcune metropoli. La forma estrema di emarginazione è quella che si esercita nelle cosiddette istituzioni totali, come le prigioni e i manicomi. Anche in questo caso il processo di emancipazione coincide con la individuazione di una discriminazione, e la individuazione di una discriminazione è spesso l'effetto di una presa di coscienza del pregiudizio. Rispetto al rapporto uomo-donna, oggi spesso, se pure in forma polemica, la casa dove è stata relegata per secoli la donna viene paragonata a una sorta di ghetto, che ha contrassegnato anche fisicamente, e spazialmente, l'emarginazione sociale della donna.

La terza fase, la più grave, del processo di discriminazione è la persecuzione politica. Qui intendo per persecuzione politica l'uso anche della forza per schiacciare una minoranza di «diseguali». Rappresenta in modo drammatico questa terza fase lo sterminio degli ebrei e di altre minoranze, come gli zingari, perpetrato dal regime nazista.

Conclusione inconcludente

So bene che dovrei concludere rispondendo alla domanda: «Ma se il pregiudizio reca tanti danni all'umanità, è possibile eliminarlo?». Riconosco molto francamente che a una domanda del genere non so dare alcuna risposta. Purtroppo. Chiunque conosca un po' la storia, sa che di pregiudizi nefasti ce ne sono sempre stati e che anche quando alcuni di essi vengono superati ne sorgono subito altri.

Posso dire soltanto che i pregiudizi nascono nella testa degli uomini. Perciò bisogna combatterli nella testa degli uomini, cioè con lo sviluppo delle conoscenze, e quindi con l'educazione, attraverso la lotta incessante contro ogni forma di settarismo. Vi sono uomini che si ammazzano per una partita di calcio. Dove nasce questa passione se non nella loro testa? Non è un toccasana, ma credo che la democrazia possa servire anche a questo: la democrazia, vale a dire una società in cui le opinioni sono libere e quindi sono costrette a scontrarsi e scontrandosi a depurarsi. Per liberarsi dai pregiudizi, gli uomini hanno bisogno prima di tutto di vivere in una società libera.

Il razzismo è diventato uno dei grandi problemi dei nostri giorni, e sarà tale ancor più nei prossimi anni. Noi italiani siamo stati sempre un popolo di emigranti. Soltanto in questi anni il nostro paese sta diventando una terra di immigrazione. Destinata, non illudiamoci, a crescere. All'immigrazione dei paesi che chiamiamo convenzionalmente del Terzo mondo, si sta aggiungendo quella dei paesi dell'Est europeo in seguito al crollo del comunismo. La gravità del problema odierno rispetto alle immigrazioni del secolo scorso sta nel fatto che allora il flusso immigratorio procedeva da paesi sovrappopolati, come era l'Italia, verso paesi popolati, come le Americhe, o quasi spopolati, come l'Australia. Ora avviene il contrario: il flusso immigratorio arriva ai paesi europei che sono tra i paesi più popolati del mondo.

Di fronte a un'immigrazione di massa i problemi che deve affrontare un paese come l'Italia sono ben diversi da quelli cui si trova di fronte, per esempio, l'Australia. Tra questi problemi c'è anche l'insorgere di fenomeni razzistici. La necessità del popolo ospitante di convivere improvvisamente e imprevedibilmente con individui di cui si conoscono poco i costumi, per nulla la lingua, con i quali si riesce a comunicare solo a gesti o con parole storpiate, genera inevitabilmente, sottolineo «inevitabilmente», atteggiamenti di diffidenza che vanno dal dileggio verbale al rifiuto di ogni forma di comunicazione o contatto, dalla segregazione all'aggressione.

Serpeggia ormai da tempo la domanda cui si cerca di dare risposte anche con sondaggi e inchieste: «Gli italiani sono razzisti?». Cito almeno una ricerca che si è svolta a Torino, intitolata curiosamente *Rumore*, per far capire che l'atteggiamento razzistico è per ora soltanto un rumore di fondo, che non si è ancora trasformato in azioni concrete e solo raramente affiora alla superficie sino al punto da creare un turbamento sociale. Il contenuto del libro è dato dal sottotitolo *Atteggiamenti verso gli immigrati stranieri*. Comincia con un capitolo «Pregiudizio etnico e varie forme in cui esso si esprime». Il pregiudizio viene distinto secondo che assuma un aspetto generale o particolare, e il particolare viene a sua volta distinto in socio-culturale, socio-economico, personale.

Faccio qualche esempio per mostrare che non vi sono sorprese: il pregiudizio è monotono. Le frasi che ora sono rivolte agli extracomunitari sono su per giù le stesse che alcuni decenni fa qui a

Torino erano rivolte ai meridionali. Pregiudizio di carattere generale: «... hanno più difetti che pregi e invadono il nostro territorio». Pregiudizio di tipo socio-culturale: «Appaiono differenti nella mentalità, nel comportamento, nella vita sociale, nelle tradizioni». Pregiudizio socio-economico: «Sono scansafatiche, vivono a nostre spese, minacciano i nostri interessi». Pregiudizio di carattere personale: «Sono maleducati, disonesti, sporchi, portatori di malattie contagiose, violenti con le donne ecc.».¹

Il pregiudizio etnico è uno dei tanti pregiudizi che infestano la nostra mente ed è uno dei più pericolosi. Anche perché è difficile da estirpare. Sulla natura e le varie forme del pregiudizio una specie di compendio generale è il volume, che vedo meno citato di quello che dovrebbe essere, di Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé*, di più di seicento pagine che, come si apprende dal sottotitolo, *Essai sur le racisme et ses doubles*, è dedicato prevalentemente al pregiudizio razziale.² Il pregiudizio vi è definito come un «giudizio prematuro», che induce a «credere di sapere senza sapere, di prevedere senza indizi sufficienti sicuri, a trarre conclusioni senza possedere le certezze necessarie». Il pregiudizio non solo provoca opinioni erranee, ma, a differenza di molte opinioni erranee, è più difficilmente vincibile, perché l'errore che esso provoca deriva da una credenza falsa e non da un ragionamento errato che si può dimostrare falso, né dall'assunzione di un dato di fatto falso, la cui falsità si può empiricamente provare.

Le «ragioni del razzismo»

Chi è senza pregiudizi scagli la prima pietra. Dobbiamo essere molto cauti nel combattere i pregiudizi altrui. Spesso combattiamo un pregiudizio con un altro pregiudizio. Vale a dire, un'opinione erronea falsamente creduta con un'altra opinione erronea emotivamente assunta, per esempio, che tutti gli uomini sono eguali (il che non è vero), o con pretese scientifiche, per esempio, che non vi sono gruppi diversi che si possono chiamare «razze», senza per questo derivarne necessariamente atteggiamenti ostili. Concluderei dicendo che non esiste pregiudizio peggiore di quello di credere di non avere pregiudizi. Diceva Montesquieu: «Chiamo pregiudizio non già ciò che fa sì che si ignorino certe cose, ma soprattutto ciò che fa sì che ignoriamo noi stessi».³ Non c'è nulla di più irritante che un antirazzismo pregiudiziale, che si rifiuta di tener conto delle reali ragioni del razzismo. Per parafrasare un'affermazione diventata celebre, tristemente ma ingiustamente, di Sciascia, inviterei a diffidare dei professionisti dell'antirazzismo. A me preme cercare di capire il razzismo prima di condannarlo, il che è sin troppo facile, dal momento che è tanto malfamato che nessuno si dichiara

pubblicamente razzista (ragion per cui non sono sempre molto attendibili i sondaggi di opinione). Occorre, invece, cercare di capirlo, perché, se per «razzismo» s'intende in una prima approssimazione un atteggiamento di diffidenza verso il diverso, specie poi per il diverso che interviene inopinatamente nella nostra vita, c'è un po' di razzismo in ognuno di noi, e non c'è nulla di peggio del moralismo a buon mercato, perché in genere quando è a buon mercato è anche ipocrita. In secondo luogo, e soprattutto, solo cercando di comprenderne le ragioni possiamo tentare di correggerlo, e in estrema ipotesi, eliminarlo.

Il razzismo non piove dall'alto, non è un atteggiamento che si manifesti al di fuori di certe circostanze. Non si è razzisti in generale, in astratto, nei riguardi di tutti i diversi. Rispetto a certi gruppi di diversi possiamo avere atteggiamenti di indifferenza e in certi casi anche di simpatia o ammirazione. La condizione preliminare per l'insorgere di un atteggiamento o di un comportamento razzista è il venire in contatto diretto con l'altro, o per meglio dire con gli altri. Il razzismo è orientato non tanto verso la persona singola, per la quale puoi avere sentimenti di odio, di disprezzo, in generale di avversione, quanto verso un gruppo, o verso l'individuo singolo in quanto appartenente a un gruppo. La più autentica e persistente forma di razzismo che i popoli europei abbiano conosciuto è l'antisemitismo: gli ebrei formavano comunità che vivevano in mezzo a noi, facevano parte del nostro stesso mondo, nonostante la segregazione. Non vi sono situazioni di razzismo nei confronti di popoli o gruppi etnici con cui non siamo in contatto diretto o che, pur essendo in mezzo a noi, non danno nell'occhio. Questo è il caso, per esempio, dei cinesi che a Torino, come in altre grandi città italiane, se ne stanno appartati, svolgendo il loro lavoro che è quello in genere di ristoratore, e pertanto si vedono molto meno in giro, molto meno dei cosiddetti extracomunitari, che vivono esercitando un piccolo commercio sulle strade. Oltre al fatto materiale, già di per se stesso generatore di attriti, della convivenza coatta sullo stesso territorio, la presenza del diverso è portatrice di conflitti per il solo fatto che un estraneo entra nel nostro spazio principalmente per cercare di sopravvivere con espedienti leciti o illeciti, e così facendo minaccia i nostri interessi sul mercato del lavoro. Ciò è tanto vero che le varie forme di razzismo odioso non sorgono nei riguardi di un gruppo di turisti che viene a visitare la nostra città, oppure di persone che fanno un lavoro non in concorrenza col nostro (è il caso delle domestiche filippine, di cui in genere si tessono lodi), o di popoli lontani con cui non abbiamo alcun contatto. Non mi risulta che gli italiani siano razzisti nei riguardi degli esquimesi, ma se improvvisamente centinaia di esquimesi invadessero le nostre città in cerca di lavoro, fiorirebbero in breve tempo i soliti

stereotipi: sono sporchi, puzzano, non hanno voglia di lavorare ecc. Il razzismo, si è detto, sorge come atteggiamento di diffidenza verso il diverso. Ma non tutti sono diversi allo stesso modo: c'è diverso e diverso.

Se la ragione materiale dell'insorgere e dello scatenarsi dell'atteggiamento razzistico è il contatto materiale, la convivenza non cercata, anzi coatta, o la temuta concorrenza nel mercato del lavoro, la predisposizione mentale da cui nasce il razzismo è il cosiddetto etnocentrismo, che definisco dall'ammirevole libro di Tzvetan Todorov, *Noi e gli altri*, come quell'atteggiamento di «noi» verso gli «altri» che consiste nell'elevare in modo indebito i valori caratteristici della società alla quale apparteniamo a valori universali, anche quando questi valori sono tratti da costumi locali, particolaristici, in base ai quali è scorretto, per non dire insensato e talora anche ridicolo, giudicare della nostra superiorità rispetto a chi appartiene a un gruppo etnico dai costumi diversi, altrettanto particolaristici.⁴ Ogni popolo tende a considerare se stesso come civile e a respingere gli altri popoli come barbari. La contrapposizione tra noi, civili, e gli altri (i non europei in genere) barbari, attraversa tutta la storia dell'Occidente. Questo giudizio soffre peraltro di una circolare reciprocità: ogni popolo è barbaro all'altro. Gli italiani non sono da meno. Sarebbe strano che non lo fossero. Dalla contrapposizione tra i greci che si ritenevano civili, perché liberi, e i Persiani considerati barbari, perché si sottomettevano senza ribellarsi ai loro despoti, è derivata la contrapposizione fra Occidente e Oriente, il cosiddetto eurocentrismo.⁵ La maggior parte dei filosofi europei del secolo scorso sono stati eurocentrici: sono stati eurocentrici tanto Hegel quanto Marx. Esiste anche un etnocentrismo mitigato, secondo cui, sebbene i nostri valori non pretendano di essere universali, e ne siamo coscienti, riteniamo peraltro di non avere alcuna ragione per abbandonarli. Nasce, da questo etnocentrismo meno arrogante, il cosiddetto relativismo culturale. Non ci sono popoli superiori o popoli inferiori. Ognuno ha i suoi valori, e se li tenga. Un atteggiamento di questo genere non produce avversione, ma, se mai, separazione.

Fenomenologia e ideologie del razzismo

C'è diverso e diverso anche rispetto ai comportamenti che vengono di volta in volta assunti verso gli «altri», verso coloro che consideriamo altri da noi, non eguali a noi, tanto da riservare loro un trattamento differenziato. Ma vi sono scale di trattamento, che dipendono sia da qualità soggettive, sia da situazioni oggettive. Al gradino più basso sta il semplice dileggio verbale (chiamare «terrone» i meridionali, «vu cumprà» gli immigrati africani). Su un gradino più alto sta

l'evitamento, il non voler avere a che fare con loro, il tener le distanze, senza peraltro giungere ad atti ostili, l'indifferenza, il mostrare un certo fastidio di fronte alla loro presenza, lo scostarsi quando si avvicinano, e così via. Più in su c'è la discriminazione dalla quale si può far incominciare propriamente il razzismo istituzionale, ove per discriminazione s'intenda il non riconoscere loro gli stessi diritti, ossia prima di tutto i diritti personali, cioè quei diritti che appartengono a ogni uomo in quanto uomo, i diritti di libertà e di proprietà⁶ e via via i principali diritti sociali, a cominciare dall'ammissione a frequentare le scuole dell'obbligo. Alla discriminazione si accompagna di solito la segregazione, che consiste nell'impedire il mescolamento dei diversi tra gli eguali, il loro collocamento in uno spazio separato, generalmente in zone degradate della città, la costrizione a vivere esclusivamente tra loro ostacolandone l'assimilazione: il diverso deve restare diverso. L'ultimo gradino è quello dell'aggressione, che comincia dall'essere sporadica e casuale contro i singoli individui, e arriva allo sterminio premeditato e di massa.

Dai primi gradi agli ultimi si giunge attraverso un vero e proprio salto qualitativo. Ma tra gli uni e gli altri subentra qualche cosa, che non è più soltanto il razzismo come atteggiamento spontaneo e irriflesso nei riguardi del diverso che viene a inserirsi non richiesto nella tua comunità e minaccia il tuo posto di lavoro o addirittura la tua identità. Subentra il razzismo come ideologia, cioè come consapevole e argomentata dottrina, che pretende di essere fondata su dati di fatto e di essere scientificamente dimostrabile, e si può trasformare anche in una compiuta, se pure perversa, visione del mondo. La differenza tra il razzismo come reazione naturale all'invadenza ingombrante e minacciosa del diverso e il razzismo come ideologia è talmente grande che Todorov propone addirittura di chiamarli con due nomi diversi: *racisme* il primo, *racialisme* il secondo. Purtroppo questa distinzione nel parlar comune di solito non si fa, donde derivano false risposte e non adeguati rimedi. Quando si pone la domanda se gli italiani siano razzisti, ci si riferisce al primo senso della parola. Se ci si domanda, invece, se c'è un razzismo nella tradizione del pensiero italiano, ci si riferisce soprattutto alla seconda. Altro è domandarsi quale sia il comportamento degli italiani nei riguardi degli stranieri in genere, degli immigrati in specie, altro è domandarsi se esistano nella storia del pensiero italiano dottrine razzistiche, come ce ne sono state in Francia e in Germania.

Perché si possa parlare di ideologia (o teoria) razzistica occorrono queste tre condizioni, che possiamo definire i postulati del razzismo come visione del mondo:

1) L'umanità è divisa in razze diverse, la cui diversità è data da

elementi di carattere biologico e psicologico, nonché in ultima istanza anche culturali, questi ultimi derivanti peraltro dai primi. Che ci siano razze significa che vi sono gruppi umani i cui caratteri sono invariabili e si trasmettono ereditariamente. Sul fondamento scientifico di questa dottrina, la cui veridicità ha avuto in passato molti fautori, non è il caso di discutere, perché essa è soltanto uno dei postulati della ideologia razzistica, scientificamente infondato ma relativamente innocuo, giacché dal punto di vista dell'azione pratica ne deriva solo una politica di separazione e la condanna del meticciato.

2) Non solo ci sono razze diverse, ma ci sono razze superiori e inferiori. Con questa affermazione l'ideologia razzistica fa un passo avanti. Ma si trova di fronte alla difficoltà di fissare quali siano i criteri in base ai quali si possa stabilire con certezza che una razza è superiore all'altra. I criteri di volta in volta adottati possono essere estetici: «Noi siamo belli e loro brutti»; o intellettuali: «Noi siamo intelligenti e loro stupidi»; o morali: «Noi siamo buoni e loro sono malvagi». Spesso nelle ideologie razzistiche c'è un miscuglio di tutti e tre i criteri. Anche questo secondo postulato non ha conseguenze di per se stesse negative. Si può infatti sostenere che, una volta accertato un rapporto tra superiore e inferiore, il primo ha il dovere, proprio in quanto superiore, di proteggere l'inferiore, di ammaestrarlo, di educarlo, di aiutarlo a giungere ai gradi più alti dei valori, di cui il superiore si ritiene portatore. Di questo tipo è il rapporto tra genitori e figli minorenni. Esiste nella storia delle istituzioni politiche una forma di governo detta paternalismo, secondo la quale si riconosce che il sovrano è superiore ai suoi sudditi, paragonati a figli minorenni, e proprio perché tale deve comportarsi verso di loro come un padre amorevole e benefico.

3) Non solo ci sono razze, non solo ci sono razze superiori e inferiori, ma le superiori, proprio perché superiori, hanno il diritto di dominare quelle inferiori, e di trarne eventualmente tutti i possibili vantaggi. La giustificazione del colonialismo si è servita soprattutto del secondo principio: ancora non molti anni fa l'Unione Sovietica ha giustificato l'aggressione all'Afghanistan sostenendo che era suo dovere portare un aiuto fraterno al popolo vicino minacciato da potenti nemici. Tuttavia il razzismo non ha mai rinunciato all'uso anche del terzo. Non c'è bisogno di leggere il *Mein Kampf* di Hitler per trovare frasi in cui si afferma perentoriamente che le razze superiori debbono dominare quelle inferiori, perché già al tempo del colonialismo trionfante c'era chi diceva, come lo storico e filosofo Ernest Renan, che la conquista di un paese di razza inferiore da parte di una razza superiore non ha nulla di sconveniente.⁷ Ma solo con l'avvento al potere di Hitler si è formato per la prima volta nella storia dell'Europa civile «uno stato razziale»,⁸ uno stato razziale nel più

pieno senso della parola, perché la purezza della razza doveva essere perseguita non soltanto eliminando individui di altre razze, ma anche individui inferiori fisicamente o psichicamente della propria razza, come i malati terminali, i minorati psichici, i vecchi non più autosufficienti.

La distinzione tra comportamento razzistico e ideologia del razzismo è da anni sempre presente, perché in Italia abbiamo a che fare soprattutto con il primo. Una vera e propria ideologia razzistica italiana non c'è: anche durante la campagna razziale antiebraica del fascismo scarsi e scarsamente sentiti sono stati i tentativi di acclimatare nel nostro paese ideologie razzistiche sorte altrove. In Italia esiste sinora quel «rumore» di cui ho parlato all'inizio. Se un problema relativo al razzismo in Italia esiste, esiste soprattutto nei riguardi del razzismo spontaneo. In Italia non esistono neppure come già esistono in Francia (Le Pen) e in Germania (i Republikaner), partiti razzistici.⁹ È pur vero che non c'è bisogno di un partito razzista perché nasca il razzismo, ma è innegabile che la formazione di un simile partito lo rafforza. Non c'è bisogno di un'ideologia razzista perché sorgano conflitti razziali. Il conflitto razziale è inevitabile dove vengono a contatto attraverso un'immigrazione di massa popolazioni diverse per costumi, lingua, tradizioni, religione. Basta per accendere il conflitto il pregiudizio, che, come si è detto, alligna in ogni uomo, anche se non basta combattere il pregiudizio per risolvere i conflitti etnici, che scoppiano ormai un po' dappertutto nei paesi ad alta immigrazione e non risparmiarono il nostro paese.

Per un'educazione universalistica

Per controllare, se non per evitare del tutto, l'insorgere di conflitti etnici occorre una politica dell'immigrazione, sulla quale non ritengo di dovermi soffermare, perché esula dal tema che mi ero proposto e anche, lo riconosco, dalla mia specifica competenza. Mi limito a dire che le politiche dell'immigrazione si collocano fra due estremi: l'estremo dell'assimilazione, che conduce alla progressiva omologazione degli immigrati agli abitanti storici del paese ove sono accolti, attraverso il graduale riconoscimento dei cosiddetti diritti di cittadinanza, tra cui il principale è il diritto politico – da distinguere a ogni modo dai diritti personali, che in ogni stato di diritto dovrebbero essere riconosciuti a tutti – e l'altro estremo del rispetto delle differenze che conduce, al contrario, a consentire all'immigrato nella forma più ampia possibile la conservazione di ciò che lo fa diverso, la propria lingua, i propri riti, i propri costumi (si ricordi il dibattito scoppato in Francia sull'uso del chador a scuola delle studentesse

musulmane). Fra i due estremi vi possono essere soluzioni di compromesso, che dipendono da molteplici fattori che variano da paese a paese. La scelta fra le due soluzioni estreme dipende anche dalla maggiore o minor forza dei pregiudizi reciproci dei due soggetti del conflitto.

Non c'è altra via per combattere il pregiudizio razziale che un'educazione orientata verso valori universali.¹⁰ Molte sono le forme di universalismo dei valori, per cui nonostante le differenze di razza, di tradizioni e di generazioni (la differenza generazionale si somma a tutte le altre e non è affatto trascurabile), vi è una comune umanità che travalica tutte le differenze di tempo e di luogo: cominciando dal cristianesimo, passando attraverso la dottrina del diritto naturale, per arrivare alla morale kantiana che è nella sua massima fondamentale, «Rispetta l'uomo come persona», un cristianesimo razionalizzato. Non escluderei da queste morali universalistiche l'etica dei «sentimenti morali» degli empiristi inglesi. Concezioni etiche universalistiche sono quelle che guardano come a meta ultima della storia, se pure ideale, alla formazione della *civitas maxima*, alla città di tutti, e tendono a fare di ogni uomo un cittadino del mondo, al di sopra di tutte le patrie. È l'ideale che ha ispirato la fondazione delle Nazioni Unite dopo il massacro della Seconda guerra mondiale. Una delle più alte espressioni di questo universalismo è stata la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, attraverso la quale ogni individuo diventa potenzialmente soggetto di diritto internazionale.

Educazione universalistica e democrazia, del resto, procedono di pari passo, mentre democrazia e razzismo sono incompatibili, almeno per due ragioni: la democrazia, a differenza dei governi autocratici, si ispira a principi universali, come la libertà, la giustizia, il rispetto dell'altro, la tolleranza, la non-violenza. Il razzismo è antiliberal, antiegalitario, intollerante e, nei casi estremi, violento e criminale (Auschwitz insegni!). In secondo luogo, la democrazia è inclusiva, in quanto tende a far entrare nella propria area gli «altri» che stanno fuori per allargare anche a loro i propri benefici, dei quali il primo è il rispetto di tutte le fedi. Il processo di democratizzazione, dal secolo scorso a oggi, è stato un processo graduale d'inclusione di individui che prima erano esclusi. Che poi non si possa includere tutti, così come non si può tollerare tutto e tutti, è un problema pratico che deve trovare soluzioni adatte alle diverse circostanze. Ma una democrazia non può essere «esclusiva» senza rinunciare alla propria essenza di «società aperta».

Per convincersi della sostanziale unità del genere umano non c'è bisogno di escogitare argomenti filosofici. Basta guardare il volto di un bambino in ogni parte del mondo. Quando vedi un bambino, che è l'essere umano più vicino alla natura, non ancora modellato e corrotto

dai costumi del popolo in cui è destinato a vivere, non scorgi alcuna differenza, se non nei tratti somatici, fra un piccolo cinese o africano o indio, e un piccolo italiano. Quando vedi una madre somala che piange sul figlio morto o ridotto uno scheletro, ti par proprio di vedere una madre diversa dalle altre? Non assomiglia quel pianto al pianto di tutte le madri del mondo? Non c'è miglior prova di questa sostanziale e originaria eguaglianza che il fenomeno sempre più esteso delle adozioni di bambini che appartengono a società completamente diverse dalla nostra, e con le quali, da adulto ad adulto, in determinate condizioni potrebbero nascere atteggiamenti di avversione razziale.

Ma l'educazione universalistica non basta se non si trasforma in azione corrispondente. Non basta l'educazione, ma non bastano neppure le istituzioni politiche. Diventa sempre più necessaria l'azione dal basso. A questo punto si apre il tema attualissimo del volontariato, sul quale si comincia a riflettere dopo la crisi, anzi la degenerazione, dello stato sociale. Le istituzioni non sono state sinora all'altezza della situazione. Alla insufficienza dello stato non c'è altro rimedio che il sorgere di iniziative nella società civile. Assistiamo quasi a un vero e proprio ricorso storico: lo stato sociale è sorto per rendere inutili le opere di carità. Ma oggi che lo stato sociale si è rivelato impari al compito, le opere di carità rivelano la loro mai spenta vitalità.

Volontariato e istituzioni dovrebbero a ogni modo procedere di pari passo, perché sono entrambi necessari e si integrano a vicenda. Ciascuno nel proprio ambito. Il volontariato nelle opere di soccorso rivolte ai singoli individui. Le istituzioni nell'elaborare una politica dell'immigrazione che eviti o almeno renda meno aspro il conflitto etnico.¹¹

¹ Il volume è apparso nel 1992 presso l'editore Rosenberg & Sellier di Torino. Le frasi citate si trovano a p. 27. Vedi anche: L. Balbo, L. Manconi, *Razzismi. Un vocabolario*, Feltrinelli, Milano 1993; R. Bastide, *Noi e gli altri. I luoghi di incontro e di separazione culturali e razziali*, trad. it. di Bruno Maffei, Jaca Book, Milano 1986; T. Ben Jelloun, *Il razzismo spiegato a mia figlia*, Bompiani, Milano 1997; R. Gallissot, A. Rivera, *L'imbroglione etnico. In dieci parole chiave*, con un saggio introduttivo di M. Kilami, Dedalo, Bari 1997; M. Wieviorka, *Lo spazio del razzismo*, presentazione di Laura Balbo, EST, Milano 1996; G. Zincone, *Uno schermo contro il razzismo. Per una politica dei diritti utili*, con uno studio di A. Lostia e G. Tomaino, Donzelli, Roma 1994.

² P.-A. Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Editions de la découverte, Paris 1987; trad. it. a cura di M. Canosa e P. Cristalli, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e l'antirazzismo*, il Mulino, Bologna 1994, p. 233.

³ Traggo questa citazione, come altre, dal libro di Taguieff, sopra menzionato. Il brano di Montesquieu è citato a guisa di motto all'inizio di p. 274.

⁴ T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, trad. it. di A. Chitarin, Einaudi, Torino 1991 (ed. orig. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Editions du Seuil, Paris 1989).

⁵ Sul tema dello straniero in generale vedi la raccolta dei saggi *Lo straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*, Bari, Laterza 1991, e in particolare il saggio di M. Moggi, *Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco*, pp. 51-76, che tra gli altri cita Euripide che considerava legittimo il dominio dei greci sui barbari e non viceversa.

⁶ Su questa distinzione fondamentale tra diritti della persona e diritti di cittadinanza, ben nota ai giuristi, ma non altrettanto chiara generalmente ai sociologi, richiama la nostra attenzione L. Ferrajoli nel saggio *Cittadinanza e diritti fondamentali*, in *Teoria politica*, n. 3, 1993, pp. 63-76; poi, più ampiamente, in *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, compreso nel volume collettaneo, a cura di D. Zolo, *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, postfazione di S. Rodotà, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 263-292.

⁷ Traggo questo brano dal libro di Todorov, cit. p. 131, originariamente in E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale en France*, vol. I, p. 390.

⁸ Così è intitolato il libro di M. Burleigh e W. Wippermann, *Lo stato razziale. Germania (1933-1945)*, Rizzoli, Milano 1992.

⁹ Così L. Balbo e L. Manconi, *I razzismi reali*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 89. Degli stessi autori, benemeriti promotori dell'Associazione Italia-Razzismo, vedi anche *I razzismi possibili*, Feltrinelli, Milano 1990.

¹⁰ Si veda il volume, a cura di L. Operti e L. Cometti, *Verso un'educazione interculturale*, promosso dall'IRRSAE Piemonte, e pubblicato da Bollati Boringhieri, Torino 1992, raccolta di scritti generali e specifici sulle «culture altre» e sulla situazione degli immigrati a Torino. Vedi anche: F. Crespi, R. Segatori, *Multiculturalismo e democrazia*, Donzelli, Roma 1996; e A. Agosti (a cura di), *Intercultura e insegnamento. Aspetti teorici e metodologici*, Società Editrice Internazionale, Torino 1996.

¹¹ Per quel che riguarda l'interesse crescente per le istituzioni del volontariato, segnalo alcuni libri recenti: *Volontari, volontariato. Immagini*, testi di N. Bobbio, C. De Giacomi, Petruzzini editore, Città di Castello 1994; S. Gawronski, *Guida al volontariato. Un libro per chi vuol cominciare*, Introduzione di Gianfranco Bettin, Einaudi, Torino 1997; B. Tomai, *Il volontariato. Istruzioni per l'uso*, con contributi di C. Ranci, M. Campedelli, D. Bidussa, G. Pescarolo, Feltrinelli, Milano 1994.

TERZA PARTE

Che non si possa essere tolleranti senza essere scettici è un vecchio, logoro, anche se comodo, argomento degli intolleranti. Il dottore ebreo Gamaliele, che consigliò i suoi cittadini di non perseguitare gli apostoli (*Atti*, v, 33-39), esaltato come eroe della tolleranza nelle controversie religiose del XVI secolo, fu chiamato da Calvino «scettico, cieco che brancola nelle tenebre».¹ Lo scopo della mia relazione è di confutare l'argomento, enumerando alcune ragioni (non pretendo di enumerarle tutte) per cui, pur non essendo scettici, si può essere tolleranti. Qui parliamo di tolleranza tra filosofi: ma chi abbia percorso la storia della libertà religiosa sa che al suo nascere, nei secoli XVI e XVII, l'idea della tolleranza non fu un prodotto dell'indifferenza religiosa, ma, se mai, di una fede non imposta ma liberamente professata. Per vedere accoppiate tolleranza e incredulità bisogna giungere, forse, oltre Pierre Bayle, agli illuministi.

Vorrei anzitutto liberarmi da un'obiezione preliminare: nei rapporti tra le filosofie, a differenza di quel che accade nei rapporti tra le confessioni religiose, che si rivolgono non a pochi iniziati ma alle grandi masse, ci sarebbe posto per tutti, e quindi il problema della tolleranza, che è problema di convivenza, non si porrebbe neppure. Se questa obiezione fosse fondata, la nostra discussione sarebbe perfettamente inutile. Non credo che l'obiezione sia fondata. Anzitutto non è vero che nei rapporti tra filosofi ci sia in ogni situazione posto per tutti: dove, per fare un esempio, inventato ma non troppo, le contese dei filosofi riguardano beni in quantità limitata, come le cattedre universitarie, i posti nelle accademie, il problema dell'intolleranza è ben vivo. In secondo luogo, mi pare vi sia un presupposto tacito in tutta la nostra discussione, e cioè che diciamo «filosofia» ma intendiamo «ideologia», ovvero quella concezione globale della vita che sta sotto, o si suppone stia sotto, a ogni grande movimento politico e sociale di oggi, onde la differenza sopra notata con la tolleranza religiosa viene meno. Quando, dicendo marxismo, pensiamo ai movimenti socialisti, dicendo spiritualismo pensiamo ai partiti d'ispirazione cristiana, dicendo empirismo o pragmatismo pensiamo ai movimenti di democrazia laica e radicale, chi affermasse che c'è posto per tutti darebbe per risolto senza discuterlo uno dei problemi più gravi del nostro tempo.

Distinguo gli argomenti in favore della tolleranza in due serie, secondo che si fondino sopra una concezione monistica o pluralistica

della verità. E in ognuna delle due serie considero quattro argomenti.

1) Il primo argomento che mi soccorre è quanto di più lontano si possa immaginare dallo scetticismo. Si può formulare in questo modo: «Io sono tollerante nei riguardi delle dottrine altrui perché credo nella forza espansiva della verità». Per chi si vale di questo argomento non vi è che una verità, la propria, quella di coloro che la pensano come me. Le dottrine altrui sono errori. Ma le nubi dell'errore che ottenebrano le menti si squarceranno, si dissolveranno, e il sole della verità finirà, presto o tardi, per trionfare. A quale scopo dunque impedire con la persecuzione l'errore? La persecuzione dell'errore non è forse un'inutile e pericolosa correzione di un disegno storico prestabilito? Questa affermazione è favorita da una concezione ottimistica della storia, sia che la storia venga concepita come diretta dalla Provvidenza divina o da uno Spirito immanente. Frequente nella storia della tolleranza religiosa, soprattutto per opera degli eretici isolati che attingono la loro forza dalla fiducia nel Regno di Dio, questo argomento, nella storia della libertà filosofica, ci fa pensare alla concezione romantica della storia che fu impersonata così bene, in Italia, dal Croce, e dalla sua teoria della storia come storia della libertà, secondo cui la libertà è destinata a vincere, perché vince anche quando è soccombente. Di contro, un pessimista come Gaetano Mosca andava ripetendo che la dottrina secondo cui la libertà è rimedio a se stessa, avrebbe fatto ridere i posteri alle nostre spalle, tanto era ingenua e sprovveduta. Ricordo l'aneddoto desanctisiano, raccontato dal Croce: a De Sanctis, prigioniero, che canta il ritornello «Sempre vince, sempre vince, e perdendo vince ancora», il commissario chiede: «Chi vince?»; e il prigioniero: «Sciocco! Non capisci che chi vince sempre, anche perdendo, è la Libertà».²

2) Si può credere che la verità sia unica, e sia da me posseduta, ma non sia destinata a superare l'errore se non faticosamente e rischiosamente. Qui si tratta di sapere se il metodo per far trionfare la verità in cui credo sia il ricorso alla persuasione o alla forza, alla confutazione dell'errore o alla persecuzione dell'errante. Colui che sceglie la prima strada, è tollerante. Ma chi oserebbe dire che costui abbia rinunciato alla propria verità più di colui che segue la seconda? Ha rinunciato semplicemente a usare un certo modo di farla valere. Ed è una rinuncia che mostra – pur prescindendo da ogni valutazione morale –, insieme con una disposizione più benevola verso l'intelligenza dell'interlocutore, anche una maggiore fiducia nelle proprie idee che non la disposizione contraria. La sostituzione del metodo della persuasione a quello della forza fu tema ricorrente sin dall'inizio nella storia della Riforma. Espresso in forma esemplare nell'*Utopia* di Tommaso Moro con queste parole: «Certo, pretendere con la violenza e con le minacce che ciò che tu credi vero sembri tale

a tutti egualmente, è un eccesso e una sciocchezza. Che se poi una sola religione è vera più che tutte le altre, e queste son tutte quante senza fondamento, pur prevede agevolmente che, a condurre la cosa con ragione e moderazione, alfine la forza della verità sarebbe una buona volta venuta fuori da se stessa per dominare». ³ In filosofia, sulla tolleranza intesa come rinuncia al braccio secolare per far valere le proprie idee, siamo tutti talmente d'accordo che è inutile insistere. Ma se vogliamo una citazione, mi soccorre Locke: «La verità sarebbe più fortunata, se le si desse una buona volta piena libertà. Poco aiuto le ha portato mai o le porta il potere dei grandi, a cui la verità non è nota sempre, né sempre gradita; non ha bisogno della violenza per trovare ascolto presso lo spirito degli uomini, né la si può insegnare per bocca della legge. Sono gli errori a regnare grazie ad aiuti estrinseci presi a prestito. La verità, se non afferra l'intelletto con la sua propria luce, non può riuscirci grazie alla forza altrui». ⁴ Che di fatto i filosofi siano stati sempre fedeli, anche in tempi recenti, a questa regola, dovrei dubitarne, se un filosofo che mi è caro, Piero Martinetti, dovette pronunciare in un congresso di filosofia le memorabili parole: «Non potevo... rendermi esecutore di un decreto di scomunica io, filosofo, cittadino di un mondo nel quale non vi sono né persecuzioni, né scomuniche». ⁵

3) La verità è unica ed è la mia. Non è destinata a trionfare sull'errore né per legge provvidenziale della storia (prima tesi), né per la maggiore intensità della sua forza persuasiva (seconda tesi): l'errore è destinato a sopravvivere accanto alla verità. Lo accetto in nome di un principio morale: il rispetto della persona altrui. Apparentemente è un caso di conflitto tra ragione teoretica e ragione pratica, tra logica della ragione e logica del cuore. In realtà è un conflitto tra due principi morali: la morale della coerenza che mi porterebbe a porre la mia verità al di sopra di ogni cosa, e quella della benevolenza, del rispetto. Il principio della libertà di coscienza, che finì per uscire vittorioso dalle guerre di religione, è nato di qui, non dall'indifferenza, ma dal senso profondo che in ogni uomo vi è qualcosa di irraggiungibile e di inviolabile, quel che si diceva il sacrario della coscienza. Nell'*Heptaplomeres* di Jean Bodin, i sette saggi che prendono parte alla discussione, dopo aver esposto ciascuno la propria idea, in omaggio alla libertà di coscienza, decidono di astenersi d'ora innanzi da ogni discussione sulle cose religiose, pur conservando ciascuno la propria fede. Oggi, col diffondersi di concezioni personalistiche della filosofia, questo punto di vista dovrebbe essere diventato familiare. Leggo in Mounier: «Cessare di pormi dal mio punto di vista per pormi dal punto di vista altrui. Non già cercarmi in un altro scelto simile a me; non già conoscere l'altro come un sapere di carattere generale; ma abbracciare la sua singolarità dal fondo della

mia singolarità, in un atto di accettazione e in uno sforzo di ricollegamento». ⁶ Vi è dunque un aspetto del personalismo morale a cui conviene l'atteggiamento della tolleranza, e può essere espresso in questa massima: «Agisci secondo coscienza e fa' in modo che gli altri non siano indotti ad agire contro coscienza». Una massima come questa mira a salvare la verità senza farne uno strumento di condanna o di perdizione dell'errore altrui.

4) Poiché la tolleranza è un atteggiamento pratico, accanto alle ragioni morali vi possono essere ragioni di natura utilitaria: la tolleranza come male minore. Sono ragioni che mutano secondo la diversa proporzione dei rapporti di forza tra me o la mia setta o scuola, detentrici della verità, e gli altri, immersi nell'errore. Se sono il più forte, accettare l'errore può essere un atto di astuzia: la persecuzione dà scandalo, lo scandalo allarga la macchia che vorrei tenere nascosta, l'errore si propaga più nella persecuzione che nel silenzio. Se sono il più debole, la sopportazione dell'errore è un atto di prudenza: ribellandomi sarei schiacciato, e il piccolo seme si disperderebbe. Anche qui la speranza è che il silenzio fruttifichi più del gesto di disperazione o di rivolta. Se siamo pari, entra in gioco il principio della reciprocità, e la tolleranza diventa allora un atto di giustizia interpersonale: nel momento in cui mi attribuisco il diritto di perseguire gli altri, attribuisco, senza volerlo, agli altri il diritto di perseguire me. Oggi a te, domani a me. In tutti e tre i casi la tolleranza è un calcolo che non ha niente a che vedere con il mio modo di concepire la verità.

Gli atteggiamenti sin qui considerati sono più frequenti nella controversia religiosa o ideologica che in quella filosofica strettamente intesa. La fede esclusiva che conduce a una separazione netta tra verità ed errore è propria piuttosto dell'uomo religioso. Il filosofo è aperto al dubbio, è sempre in cammino; il porto cui arriva è soltanto una tappa di un viaggio senza fine, e occorre sempre tenersi pronti per salpare di nuovo. Tra la ricerca dell'uomo di fede e quella dell'uomo di ragione c'è questa differenza: il primo cerca ciò che ha già trovato, il secondo non trova, talora, neppure quello che ha più intensamente cercato. Ma ciò che non è esclusivismo non è necessariamente scetticismo. Se per esclusivismo intendiamo l'atteggiamento per cui una sola dottrina è vera, e per scetticismo l'atteggiamento per cui nessuna dottrina è vera, tra l'uno e l'altro c'è posto per l'atteggiamento secondo cui le dottrine vere possono essere molte. Sinora abbiamo considerato alcuni aspetti di una concezione esclusiva della verità. D'ora in poi considereremo alcuni aspetti della concezione che possiamo chiamare, per contrapposizione, inclusiva, secondo cui la verità è non una ma molteplice. Per le prime la tolleranza può essere,

come abbiamo visto, un espediente, un minor male; per le seconde è qualcosa di ben più importante, è una condizione necessaria per la vita e lo sviluppo del pensiero filosofico; e in essa filosofia della libertà e libertà della filosofia, anziché essere in contrasto, trovano la loro perfetta integrazione.

1) Consideriamo in primo luogo l'atteggiamento, piuttosto frequente, secondo cui per giungere all'elaborazione di una concezione totale della realtà, si crede necessaria la manipolazione di più dottrine, anche apparentemente opposte, per conciliarle o fonderle o confonderle in una. Adoperando un nome derivato anch'esso dalle controversie religiose, chiamiamo questo atteggiamento «sincretismo». Se l'esclusivista può essere tollerante per calcolo, il sincretista è tollerante per necessità: di fronte alle grandi controversie filosofiche o ideologiche, non trova pace che nella convinzione della loro evidente vanità. Ma, appunto perché questa dimostrazione sia possibile, occorre che ogni dottrina si esprima, si manifesti, si incontri e si scontri con le dottrine opposte. Nell'età della Riforma, il sincretismo fu, come è noto, uno degli ideali dell'umanesimo cristiano, dell'irenismo erasmiano. Se gettiamo uno sguardo sulla filosofia contemporanea, sarei incline a considerare come prodotti, più o meno duraturi e sapienti, della combinazione sincretistica, la conciliazione dell'idealismo con lo spiritualismo, dell'idealismo con l'esistenzialismo, dell'esistenzialismo con lo spiritualismo; poi del marxismo con il pragmatismo, del neopositivismo con lo storicismo, da ultimo del marxismo con il neopositivismo. Abbiamo assistito, negli anni di più appassionata ricerca di un punto d'incontro in un mondo spaccato, alla più temeraria delle operazioni sincretistiche: la conciliazione del comunismo con il cristianesimo, talora addirittura, in termini più strettamente filosofici, del marxismo con il tomismo. Il sincretista potrà essere accusato di fare mescolanze impure, ma non è uno scettico. Anzi, se mai gli si può muovere un rimprovero, è di credere troppo, piuttosto che troppo poco, di avere un eccesso di fiducia, e non un difetto, nella verità degli altri.

2) Diverso dal sincretismo è l'eclettismo. Per l'eclettico, in ogni sistema la verità è mescolata all'errore; quindi nessun sistema ha il privilegio di essere, esso solo, vero, e nessuno di essere totalmente falso. È più di ogni altro nel vero colui che non rifiuta nulla di quello che è stato detto dalle varie scuole, ma è capace di raccogliere sapientemente e tenere in serbo il granello di verità contenuto in ciascuna. Mentre il sincretista mira alla mescolanza di due o più sistemi, l'eclettico mira all'organizzazione di un nuovo sistema componendo i frammenti di verità dovunque gli accada di trovarli. Come è noto, lo sviluppo dell'eclettismo è strettamente connesso con la storia del liberalismo: Cousin con la sua teoria del giusto mezzo tra

razionalismo ed empirismo, tra monarchia e borghesia, si proclamò insieme, e per la stessa ragione, filosofo dell'eclettismo e teorico del liberalismo moderato nell'età della Restaurazione. Ma è tolleranza, quella dell'eclettico, che deriva ancora una volta non da indifferenza, come nello scettico, ma dalla credenza che ci sia un po' di vero in ogni dottrina, e la verità sia frutto di un compromesso o di un temperamento di dottrine diverse. Nella controversia ideologica che abbiamo ogni giorno sotto gli occhi, tenderei a considerare come eclettiche, se pur con qualche esitazione, le varie posizioni che sono state chiamate di «terza via», sincretiste quelle del cristianesimo marxisteggiante. Sincretismo ed eclettismo, sorti rispettivamente nel periodo delle guerre di religione e dopo le guerre napoleoniche, esprimono un'esigenza irenica. Non a caso lo sconvolgimento provocato dalla Seconda guerra mondiale ha dato origine ad alcune incarnazioni abbastanza evidenti dell'uno e dell'altro.

3) Una terza posizione ampiamente diffusa soprattutto nella filosofia contemporanea si può formulare così: «Le dottrine sono necessariamente molte, e tutte vere: ma ciascuna è vera a suo tempo e luogo». È la tesi dello storicismo: diversa tanto dal sincretismo quanto dall'eclettismo, i quali hanno in comune la convinzione che la verità totale sia sempre la risultante, o la combinazione o somma, di tante verità parziali. Per lo storicismo, ogni verità è, in quella determinata situazione storica, la sola verità, ma siccome le situazioni storiche mutano, muta con esse la verità: *veritas filia temporis*. Bisogna distinguere due versioni dello storicismo: quello assolutistico e quello relativistico. Lo storicismo assoluto, che combina l'affermazione della storicità della verità con quella della razionalità della storia, per cui ogni stadio include il precedente ed è incluso dal seguente, dovrebbe condurre, a rigore, piuttosto all'intolleranza: chi è convinto di incarnare un momento necessario dello sviluppo dello Spirito assoluto, si arrogherà il diritto di calpestare coloro che ostacolano il suo cammino. Ma spesso la idealizzazione della storia è corretta da una concezione dialettica della verità, per cui ogni dottrina storicamente data è parziale e la verità nasce dal contrasto e dalla sintesi degli opposti. Dottrina di tolleranza è, invece, lo storicismo relativistico, per il quale l'affermazione della storicità della verità non implica una concezione provvidenziale della storia: le varie dottrine convivono su diversi piani nei diversi ambienti sociali, in rapporto non di esclusione, ma di reciproca integrazione. Al punto di vista della filosofia della storia lo storicismo relativistico sostituisce quello della sociologia della conoscenza. La versione popolare dello storicismo relativistico è il prospettivismo: si pensi allo stretto nesso tra prospettivismo e teoria democratica in uno dei più noti teorici della democrazia liberale nel pensiero contemporaneo, Hans Kelsen.

4) Il tentativo più radicale di prendere atto della moltiplicazione all'infinito delle verità e insieme di rifiutare la soluzione scettica è il personalismo, secondo cui ogni verità è personale, ha un particolare suggello consistente nel fatto di essere sempre rivelazione di un essere personale, che è insieme totale e singolare. Delle due versioni del personalismo, quella spiritualistica mette l'accento più sulla totalità, quella esistenzialistica più sulla singolarità, ma rispetto al nostro problema, che è quello della tolleranza, conducono alle stesse conseguenze. Che la verità sia personale significa in fin dei conti che la molteplicità delle verità è giustificata dalla molteplicità e irriducibilità delle persone. Ogni verità viene al mondo attraverso un essere che le imprime un'impronta, e ognuno di questi esseri è irriducibile agli altri. Poiché questo essere è il solo organo della verità, ne segue che le verità sono molte, infinite, e tutte validamente proposte: il che significa, in altre parole, tutte degne di essere ascoltate. Il personalismo ontologico, cui qui ci riferiamo, non dovrà essere confuso con la forma più comune di personalismo, che è quello etico, cui abbiamo già accennato. Del resto, diversi sono gli argomenti che l'uno e l'altro recano in favore della tolleranza: secondo il personalismo etico la tolleranza è un dovere morale, ed è dovuta per il rispetto alla persona, indipendentemente dalla verità da essa professata; secondo il personalismo ontologico, la tolleranza è dovuta per il rispetto stesso della verità, che nel momento in cui viene rivelata dalla persona la trascende e si apre alla verità altrui. Si pensi all'importanza che ha per Jaspers, nella teoria della verità, la volontà di comunicazione: la concezione della verità come rivelazione del singolo può condurre alla soluzione mistica della incomunicabilità oppure a quella personalistica della comunicazione. La molteplicità irriducibile delle verità è corretta, per così dire, dalla volontà di comunicazione, e solo là dove la comunicazione fallisce, comincia il silenzio.

Ho cercato di mostrare che vi sono molte ragioni per cui si può essere tolleranti senza essere scettici. Credo che non sarebbe difficile mostrare il rovescio della medaglia: ovvero le ragioni per cui talvolta si può essere insieme scettici e intolleranti. Chi non crede alla verità, sarà tentato di rimettere ogni decisione, ogni scelta, alla forza, secondo il principio che, siccome non si può comandare ciò che è giusto, è giusto ciò che è comandato. Giuseppe Rensi, in un capitolo del suo libro *La filosofia dell'autorità*, intitolato proprio «Scetticismo e autorità», scriveva, a guisa d'epigrafe del suo discorso: «Lo scetticismo fonda una filosofia dell'autorità: una filosofia dell'autorità può trovar base solo sullo scetticismo».⁷

¹ Traggo la citazione da J. Leclerc, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Aubier, Paris 1955, 2 voll., I, p. 337.

² B. Croce, *Cultura e vita morale*, II ediz. Laterza, Bari 1926, p. 288.

³ T. Moro, *L'utopia o la migliore forma di repubblica*, trad. it., Laterza, Bari 1942, p. 139.

⁴ J. Locke, *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, Utet, Torino 1977, pp. 165-166.

⁵ P. Martinetti, *I congressi filosofici e la funzione religiosa e sociale della filosofia*, in *Rivista di filosofia*, XXXV, 1944, p. 102.

⁶ E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris 1950, pp. 39-40 (*Il personalismo*, trad. it. di A. Cardin, AVE, Roma 1989).

⁷ G. Rensi, *La filosofia dell'autorità*, Sandron, Palermo 1920, pp. 234-235.

Tolleranza e verità

L'idea di tolleranza nasce e si sviluppa sul terreno delle controversie religiose. I grandi difensori della tolleranza, da Locke a Voltaire, combattono tutte le forme d'intolleranza che hanno insanguinato l'Europa per secoli, dopo la rottura dell'universalismo religioso a opera delle chiese riformate e delle sette ereticali. Dal terreno delle controversie religiose l'idea di tolleranza è passata a poco a poco sul terreno delle controversie politiche, ovvero del contrasto fra quelle forme di religione moderna che sono le ideologie. Il riconoscimento della libertà religiosa ha dato origine agli stati non confessionali; il riconoscimento della libertà politica, agli stati democratici. L'uno e l'altro sono la più alta espressione dell'«esprit laïque» che ha caratterizzato la nascita dell'Europa moderna, inteso lo spirito laico come quel modo di pensare che affida le sorti del *regnum hominis* più alla ragione critica che non agli slanci della fede, pur non disconoscendo il valore di una fede sinceramente vissuta ma affidandone la professione alla libera coscienza individuale.

Nonostante il riconoscimento che il principio di tolleranza ha avuto come regola di convivenza e quindi come regola pratica, esso deve continuamente difendersi, sul piano teorico, dall'accusa di essere espressione d'indifferenza religiosa, se non addirittura di mentalità irreligiosa. Nella *Instruction pastorale* Bossuet designa la tolleranza, riprovandola, come indifferenza alla religione (che è una sola, ed è la sola vera). In tutta la tradizione della dottrina della Chiesa il termine «tolleranza» è inteso in senso limitativo, come «sopportazione», per pure ragioni di convenienza pratica, di un errore. Mentre il rispetto è rivolto a ciò che si considera un bene, la tolleranza è esercitata nei riguardi di ciò che si considera un male, ma che per ragioni di prudenza non s'impedisce pur potendolo impedire.

Non è detto che questo significato limitativo, o addirittura negativo, di tolleranza appartenga soltanto alla tradizione del pensiero religioso. All'inizio del secolo scoppiò in Italia un dibattito tra due scrittori italiani di cultura laica. Luigi Luzzatti aveva scritto un libro in elogio della tolleranza, intitolato *La libertà di coscienza e di scienza* (1909), in quanto considerava la tolleranza, a ragione, come principio ispiratore dello stato liberale, come il principio che aveva consentito l'affermazione filosofica e il riconoscimento giuridico dei diritti di libertà, *in primis* il diritto di libertà religiosa e il diritto di libertà di opinione. Gli replicò il maggior filosofo del tempo, Benedetto Croce, il

quale prese le difese dell'intolleranza sostenendo che la tolleranza è un principio pratico, ma non è di per se stessa un bene in senso assoluto, e vale quando vale, e non sempre vale, e affermando con forza, in maniera che a molti parve scandalosa, che fra i tolleranti «non sempre vi furono gli spiriti più nobili ed eroici. Spesso vi furono i retori e gli indifferenti. Gli spiriti vigorosi ammazzavano e si facevano ammazzare». Concludeva: «Una bella parola, la tolleranza! Nella vita nessuno è tollerante, perché ognuno ha qualche cosa da difendere; e, se non innalziamo più dei roghi, è perché i nostri costumi non lo consentono più».¹

Si osservi come il filosofo laico, Benedetto Croce, attribuisca alla tolleranza lo stesso significato negativo che le attribuisce la dottrina cattolica tradizionale: in entrambi i casi il significato negativo della parola deriva dall'essere interpretata come espressione di uno stato d'indifferenza di fronte alla verità, come l'atteggiamento di chi non crede a nessuna verità e per il quale tutte le verità sono egualmente discutibili. Donde la conseguenza che per l'uomo di fede la tolleranza può essere praticata soltanto come un minor male, e solo nel caso in cui sia strettamente necessaria per la difesa stessa della propria verità. Quando Croce scrive che la tolleranza è una «formula pratica e contingente» usa le stesse parole, forse senza rendersene conto, dei teologi.

Affinché la tolleranza acquistasse un significato positivo occorre che non fosse più considerata una mera regola di prudenza, la sopportazione del male o dell'errore per ragioni di opportunità pratica. Occorre che la libertà di fede o di opinione, assicurata da una retta applicazione della regola della tolleranza, fosse riconosciuta come la miglior condizione per far trionfare la verità in cui si crede attraverso la persuasione, anziché attraverso l'imposizione. Non è detto però che tutti possano condividere questa convinzione ottimistica della forza espansiva della verità. Tuttavia, pur non essendo universalmente condivisa questa convinzione, sostenuta con fervore, per esempio, da Tommaso Moro nella sua descrizione dell'isola immaginaria, si apre la strada a una nuova ragione, ancora più profonda ed eticamente più imperiosa, per difendere il principio di tolleranza: il rispetto della coscienza altrui. Questa ragione si fonda sul principio universalmente riconosciuto dalle nazioni civili nelle dichiarazioni dei diritti nazionali e internazionali: il diritto alla libertà di coscienza.

La distinzione tra tolleranza in senso negativo, come pura sopportazione dell'errore, e tolleranza in senso positivo ci permette di comprendere come si possa parlare anche dell'intolleranza in senso positivo e negativo. Non sempre la tolleranza è una virtù. Non sempre l'intolleranza è un vizio. Ho ricordato quello che diceva Croce a

proposito dei tolleranti che spesso sono tali non per mitezza ma per fiacchezza. Allo stesso modo in cui è sempre negativa l'intolleranza contraria alla tolleranza positiva, come la coartazione delle coscienze, in sede pratica, o come l'affermazione dogmatica di una verità assoluta che non ammette obiezioni in sede teoretica, così non sempre è negativa l'intolleranza quando si contrappone alla tolleranza negativa, alla tolleranza dello scettico che è l'antitesi speculare dell'intolleranza del dogmatico, o dell'indifferente morale, che è l'antitesi speculare dell'intolleranza del fanatico. Naturalmente è difficile in pratica distinguerle, ma la distinzione deve essere tenuta presente.

Il problema viene posto di solito in questi termini: la tolleranza ha dei limiti? E, se ha dei limiti, dove devono essere posti i confini? Come non esistono società assolutamente intolleranti, così non ci sono società assolutamente tolleranti, se non là, nello Stato assoluto del Grande fratello, qua nella società altrettanto immaginaria dove vale la massima «Se Dio non c'è, tutto è permesso». Tra i due grandi estremi, entrambi puramente fantastici, vi sono molti gradi intermedi.

Ha avuto un certo successo negli anni della contestazione giovanile il saggio di Herbert Marcuse, intitolato *La tolleranza repressiva*, che condannava la tolleranza limitata, quale, secondo la sua opinione, veniva praticata negli Stati Uniti, dove si tolleravano soltanto le idee che a suo giudizio erano conservatrici o addirittura reazionarie, e si ostacolavano le idee progressiste, che miravano alla trasformazione radicale della società. Sosteneva che si dovesse rifiutare «la tolleranza verso i movimenti reazionari prima che fosse troppo tardi»; voleva dire, cioè, prima che il loro trionfo conducesse alla perdita della libertà di tutti.² Il modo in cui Marcuse aveva posto il problema non è da ritenersi soddisfacente, perché si fonda su un criterio di distinzione, che si presta a valutazioni soggettive, tra idee progressiste e reazionarie. Il nucleo dell'idea di tolleranza è il riconoscimento dell'egual diritto a convivere che viene riconosciuto a dottrine opposte, e quindi del diritto all'errore, per lo meno all'errore in buona fede. L'esigenza della tolleranza nasce nel momento in cui si prende coscienza dell'irriducibilità delle opinioni e della necessità di trovare un *modus vivendi* fra esse. Fra tolleranza e persecuzione *tertium non datur*. Se è persecutoria la tolleranza che Marcuse condanna e chiama repressiva, non si vede perché non sia persecutoria per le stesse ragioni la tolleranza che egli approva, almeno per coloro che egli esclude. Escludere dalla tolleranza certe idee sulla base della distinzione fra idee progressiste e reazionarie è per lo meno pericoloso.

In realtà, l'unico criterio in base al quale si possa ritenere lecita una limitazione della regola di tolleranza è quello implicito nella stessa

idea di tolleranza, che si può formulare brevemente in questo modo: tutte le idee debbono essere tollerate tranne quelle che negano l'idea stessa di tolleranza. La domanda viene posta di solito in questi termini: debbono essere tollerati gli intolleranti?

Naturalmente anche questo criterio di distinzione, che in astratto sembra chiarissimo, in pratica non è poi di così facile attuazione come sembra.

La ragione per cui non è così semplice come sembra quando lo si enuncia, sta nel fatto che vi sono varie gradazioni di intolleranza e vari sono gli ambiti in cui l'intolleranza si può manifestare. Non può essere accettato senza riserve per una ragione tutt'altro che trascurabile: chi crede nella bontà della tolleranza vi crede non soltanto perché constata la irriducibilità delle fedi e delle opinioni, e la conseguente necessità di non impoverire con interdizioni la varietà delle manifestazioni del pensiero umano, ma anche perché crede nella sua fecondità, e ritiene che il solo modo di ridurre l'intollerante ad accettare la tolleranza sia non la persecuzione ma il riconoscimento del suo diritto a esprimersi. Rispondere all'intollerante con l'intolleranza può essere giuridicamente lecito, ma è certo eticamente riprovevole e forse anche politicamente inopportuno. Non è detto che l'intollerante, una volta accolto nel recinto della libertà, capisca il valore etico del rispetto delle idee altrui. Ma è certo che l'intollerante perseguitato ed escluso difficilmente diventerà un liberale. Può valere la pena di mettere a repentaglio la libertà facendo beneficiare di essa anche il suo nemico, se l'unica possibile alternativa è di restringerla sino a rischiare di soffocarla o per lo meno di non permetterle di dare tutti i suoi frutti. Meglio una libertà sempre in pericolo ma espansiva che una libertà protetta e in quanto protetta incapace di evolversi. Solo una libertà in pericolo è capace di rinnovarsi. Una libertà incapace di rinnovarsi si trasforma presto o tardi in una nuova schiavitù.

La scelta fra i due atteggiamenti è una scelta ultima e come tutte le scelte ultime è tale da non essere sostenibile soltanto con argomenti razionali. Vi sono poi situazioni storiche che possono favorire ora l'una o l'altra. Dobbiamo accontentarci di dire che la scelta dell'una o dell'altra permette di distinguere una concezione restrittiva della tolleranza, che è propria del liberalismo conservatore, da una concezione estensiva, propria del liberalismo radicale o progressista.

Due esempi illuminanti. Il conservatore Gaetano Mosca respingeva come ingenua e insipiente la dottrina secondo cui la violenza è impotente contro la verità e la libertà, osservando che la storia aveva dato ragione purtroppo più agli intolleranti che ai tolleranti, e aveva dato torto a coloro che avevano sostenuto che la verità finisce sempre per trionfare contro la persecuzione. Diceva di questa dottrina dei

liberali radicali che avrebbe fatto ridere i posteri alle nostre spalle.³ Luigi Einaudi, al contrario, nel momento in cui il nostro paese si accingeva a restaurare le istituzioni della libertà dopo la caduta del fascismo, affermò: «I credenti dell'idea di libertà [...] affermano che un partito ha il diritto di partecipare pienamente alla vita politica anche quando sia dichiaratamente liberticida. Allo scopo di sopravvivere gli uomini liberi non debbono rinnegare le proprie ragioni di vita, la libertà medesima della quale si professano fautori».⁴

Come sempre, la lezione della storia è ambigua. Un filosofo francese si chiede: se venisse fuori un Hitler a pubblicare il *Mein Kampf*, oggi, dovremmo lasciarglielo stampare? Questo è un caso estremo. Si può però osservare che, quando *Mein Kampf* fu stampato, non si poteva prevedere quali ne sarebbero state le conseguenze. Non poteva accadere che un libro così pieno di assurdità logiche e di errori storici fosse dimenticato in sei mesi?

La tolleranza è un metodo che implica, come ho detto, l'uso della persuasione verso coloro che la pensano diversamente da noi, anziché il metodo dell'imposizione. Da questo punto di vista, il laicismo è una delle componenti essenziali del mondo moderno, che anche le religioni, e mi riferisco in modo particolare al cristianesimo, hanno finito per accettare, tanto è vero che in tutte le Costituzioni moderne è affermato il principio della libertà di religione, che è libertà non soltanto di coloro che professano una religione, ma anche di coloro che non ne professano alcuna.

¹ B. Croce, *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1962, p. 100.

² H. Marcuse, *La tolleranza repressiva*, in H. Marcuse, R.P. Wolff, B. Moore jr., *Critica della tolleranza*, Einaudi, Torino 1965.

³ G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, Laterza, Bari 1923, vol. 1, p. 381.

⁴ L. Einaudi, *Maior et sanior pars*, in *Il buongoverno*, Laterza, Bari 1964, p. 306.

QUARTA PARTE

Pro e contro un'etica laica

C'è una crisi di valori?

Dico subito che non mi pongo il problema se oggi ci sia una crisi morale, e se c'è, da che cosa dipenda. Non sono né uno storico né un sociologo. Per dare una risposta adeguata a una domanda di questo genere, che molti si pongono in forma emotiva: «È la nostra età un'età di crisi di valori?», non ho dati sufficienti. Nessuno ha dati sufficienti. Una crisi dei valori, dove? In Italia, in Europa, in una parte del mondo, in tutto il mondo? Posta così la domanda, ci si rende subito conto che la risposta è difficile, se non impossibile. I nostri giudizi in una materia come questa sono sempre soggettivi: ci sono i pessimisti cronici e gli ottimisti a oltranza. Siccome pessimismo e ottimismo sono stati d'animo, non c'è argomento razionale o constatazione empirica, posto che se ne possano fare, che riescano a scalfirli. Ci sono i tradizionalisti per cui tutto era bello nel passato e tutto è brutto oggi; ci sono i progressisti proiettati verso il futuro, anziché ripiegati sul passato, i quali credono, nonostante le apparenze, che la storia umana proceda inevitabilmente verso il meglio. Ci sono gli sfiduciati e i fiduciosi. E così via.

La stessa parola «crisi» è l'espressione di un moto dell'animo piuttosto che di un giudizio fondato su argomenti tratti dalla ragione o dall'esperienza. Fra l'altro, non c'è periodo storico che non sia stato giudicato, da una parte o dall'altra, un periodo di crisi. Di crisi ho sentito parlare in tutte le età della mia vita: dopo la Prima guerra mondiale, durante il fascismo e il nazismo, durante la Seconda guerra mondiale, nel Dopoguerra, e in quegli anni che si sono chiamati addirittura di piombo. Ho sempre dubitato che il concetto di crisi abbia qualche utilità per definire una società o un'epoca. Se non abbiamo dati sufficienti per dare un giudizio sul tempo presente, ne abbiamo ancora meno per esprimere un giudizio sulle epoche passate, e per fare un confronto. I moralisti oggi puntano il dito accusatore sul cosiddetto edonismo, sulla concezione edonistica della vita (di cui un'espressione evidente e significativa sarebbe il consumismo). Ora, una condanna di questo genere può valere, posto che valga, soltanto per una piccola parte dell'umanità. Come si può parlare di edonismo in tutti quei paesi dove si muore di fame oppure, sino a pochi anni fa, negli stati totalitari dove un apparente rigore morale era ottenuto a prezzo di una dura repressione? Non c'è epoca che non abbia avuto i

suoi moralisti, predicatori religiosi o laici, piangenti sulla corruzione dei costumi, sulla corsa sfrenata verso i piaceri, sulla ricerca dell'effimero procedente di pari passo con l'indifferenza di fronte all'eterno. Come si dice, «Tutto il mondo è paese», non esiterei a dire, analogamente, «Tutta la storia è presente».

Dubito che si possa parlare di un progresso morale dell'umanità. Ma dubito anche che si possa parlare plausibilmente di un regresso. Oggi siamo colpiti, atterriti, dalla diffusione della violenza. Ma ciò che è cambiato effettivamente è la quantità della violenza, dovuta al progresso tecnico, che ha prodotto armi sempre più micidiali, più che la qualità. Inoltre le comunicazioni di massa, anch'esse effetto del progresso tecnico, ci permettono di assistere ogni giorno, anzi ogni ora, a scene di violenza in tutto il mondo, e non soltanto, come un tempo, nella cerchia dei nostri vicini. Non esitiamo a parlare di civiltà europea e cristiana, nonostante il genocidio degli indios da parte degli spagnoli, sudditi del Re Cattolico; nonostante il genocidio degli indiani dell'America del Nord da parte di inglesi che provenivano generalmente da chiese riformate; nonostante la tratta dei negri durata secoli, le guerre di religione che hanno insanguinato l'Europa per decenni, le guerre dell'equilibrio europeo, capriccio dei principi, le guerre napoleoniche, e, per finire, le due guerre mondiali. E che dire dell'efferatezza dei delitti, di cui si parla con raccapriccio nelle cronache di tutti i tempi e dei castighi altrettanto efferati del potere legittimo, di cui ci ha dato una descrizione documentarissima, senza veli, Michel Foucault in *Sorvegliare e punire*?

Sia chiaro: non ho alcuna intenzione di deprecare il passato per assolvere il presente, né di deplorare il presente per lodare il buon tempo antico. Voglio solo far capire che ogni giudizio troppo reciso in questo campo rischia di apparire avventato. Certamente, vi sono epoche più turbolente e altre meno. Ma è difficile dire se la maggior turbolenza dipenda da una crisi morale (da un venir meno della credenza in principi fondamentali) o da altre cause, economiche, sociali, politiche, culturali o addirittura biologiche.

Le due facce della storia

Ogni epoca presenta due facce, e il vedere l'una o l'altra dipende dalla posizione in cui ci mettiamo. Raramente riusciamo a metterci in una posizione da cui si possano vedere tutte e due. Di qui la straordinaria ambiguità della storia dell'uomo (che corrisponde del resto alla contraddittorietà della natura umana), dove il bene e il male si contrappongono, si mescolano e si confondono. Personalmente, non ho esitazione ad affermare che il male è sempre prevalso sul bene, il dolore sulla gioia, la sofferenza sul piacere, l'infelicità sulla felicità, la

morte sulla vita. Naturalmente non so dare una spiegazione di questa tremenda vicenda della storia dell'uomo. Sospendo il giudizio sulle spiegazioni teologiche. Preferisco dire: non so. Non sono in grado di dare una risposta alla domanda angosciata perché ci troviamo a vivere, senza averlo chiesto, in un universo in cui il pesce grosso per vivere ha bisogno di mangiare il pesce piccolo (è il classico esempio di Spinoza) e il pesce piccolo non sembra abbia altra ragione di esistere che quella di farsi mangiare. Il mondo umano non mi pare abbia seguito un corso molto diverso, se non che qualche volta i pesci piccoli unendosi sono riusciti ad ammazzare il pesce grosso, ma a costo di quali sacrifici, di quali sofferenze, di quanto sangue versato! Nonostante la mia incapacità di offrire una spiegazione sensata di quel che accade e perché accade, mi sento abbastanza tranquillo nell'affermare che la parte oscura di questa storia sia ben più ampia di quella chiara.

Tuttavia non mi sentirei di negare che una faccia chiara ci sia (l'altra faccia della medaglia). Anche oggi che l'intero corso della nostra storia sembra minacciato di morte (onde c'è chi ha parlato di una «seconda morte»),¹ ci sono zone di luce di cui non sarebbe giusto non tener conto: l'abolizione della schiavitù, processo che pare irreversibile, la soppressione in molti paesi dei supplizi, e in alcuni anche della pena di morte. Non dimentico l'emancipazione femminile, l'unica vera rivoluzione del nostro tempo. La maggior conquista nella direzione di una società non violenta è l'instaurazione in alcuni paesi del regime democratico, che comprende tutte quelle istituzioni che consentono a un gruppo organizzato di regolare la propria convivenza, senza ricorrere alla violenza, l'avvicendamento di una classe politica a un'altra senza che la nuova debba sopprimere materialmente la vecchia, com'è quasi sempre accaduto nella storia. Tanto per fare almeno un riferimento, nel libro di Jacques Heers, *Partiti e vita politica nell'Occidente medievale*,² in cui, nel capitolo «La sorte dei vinti», si legge che «la fine dei combattimenti e dei saccheggi, degli incendi e dei massacri non fa che annunciare il trionfo totale, insolente, del partito vincitore. Gli altri, gli sconfitti, diventano allora vittime non più di vendette o di violenze spontanee, ma di condanne, di misure eccezionali di ogni genere che li colpiscono nelle persone o nei beni». L'autore riporta tra l'altro questo passo tratto dalle cronache del Villani: «A tutti quelli delle gran case nobili di Firenze fece trarre gli occhi e poi annegare in mare, salvo messer Zingane... Non lo volle far morire ma fecelo abbacinare negli occhi e poi nell'isola di Montecristo come religioso finì sua vita».

Sospendo dunque il giudizio sull'esistenza o meno di una crisi morale. Ciò che invece è certamente cambiato o è destinato a cambiare sempre più in una società secolarizzata (e che la nostra società sia una società secolarizzata è un giudizio di fatto sulla cui validità non avrei molti dubbi) è il modo di porre il problema morale, ovvero, per essere precisi, non tanto la moralità quanto la dottrina morale. In una società religiosa non c'è insegnamento morale che possa prescindere dall'insegnamento religioso: etica e religione sono inscindibili. Uno degli argomenti principali per indurre gli uomini a obbedire alle leggi morali è il timore di Dio, non importa se questo argomento sia addotto con intenzioni pure dalle Chiese e attraverso il loro magistero o se invece venga utilizzato dallo stato per i suoi fini, cioè per ottenere facile obbedienza ai suoi comandi, anche quelli ingiusti. Che la religione sia stata *instrumentum regni*, proprio per rafforzare il vincolo del suddito rispetto al sovrano, è un dato di fatto incontestabile. Basti ricordare Machiavelli che ha sempre avuto la grande virtù di parlare chiaro: «E veramente mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in un popolo che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate... Però gli uomini savi che vogliono porre questa difficoltà ricorron a Dio».³

Per secoli, anche dopo l'avvento dell'età moderna e dello stato moderno, con cui si suole far cominciare l'età della secolarizzazione, è rimasto fermo il principio del timor di Dio come necessario e ineludibile fondamento della moralità. Ne segue infatti che condotta morale e pratica dell'ateismo vengono considerati incompatibili. È noto ma conviene ricordarlo, che uno dei maggiori fautori della tolleranza religiosa, John Locke, sostiene che dalla tolleranza debbono essere esclusi gli atei. Rileggiamo ancora attentamente le sue parole: «Non debbono essere in alcun modo tollerati coloro che negano che esista una divinità». E per quale ragione? La risposta è nettissima: «Per un ateo infatti né la parola data, né i patti né i giuramenti, che sono i vincoli della società umana, possono essere stabili o sacri: eliminato Dio anche soltanto col pensiero, tutte queste cose cadono».⁴

Oggi c'è ancora qualcuno che si senta di sostenere una tesi così restrittiva? Intendiamoci, non dico che nessuno la sostenga. Sta di fatto però che nessuna delle costituzioni vigenti degli stati liberali, democratici e laici (nel senso di non confessionali) mantiene quella limitazione: sotto la libertà religiosa è compresa anche la libertà di non avere alcuna religione. Ciò vuol dire in parole povere che la tolleranza si estende anche agli atei. Quale spiegazione possiamo dare di questa estensione? Un maggior lassismo inteso come il venir meno della credenza nella validità di regole morali ferree obbligatorie per l'uomo e per il cittadino, oppure la convinzione che la morale non è necessariamente dipendente dalla religione, e anche gli atei possono

essere persone morali? Si badi che l'unica restrizione prevista, per fare un esempio che ci tocca da vicino, dalla nostra Costituzione (art. 19) si riferisce ai riti contrari al buon costume: è una limitazione che riguarda se mai alcune religioni o sette religiose, e non tocca coloro che non avendo alcuna religione non sogliono compiere riti. Se si è formata questa convinzione, tanto da non consentire più alcuna distinzione tra credenti e non credenti rispetto al diritto di professare le proprie fedi (e quindi anche la fede in un universo senza Dio), qual è la ragione se non la convinzione, formatasi attraverso il lungo processo di secolarizzazione, che si può giustificare l'obbedienza alle leggi morali senza bisogno di ammettere l'esistenza di Dio? che esiste una morale laica coerente, razionale o ragionevole che si sostiene da sé senza altri puntelli che quelli umanissimi della ragione e dell'esperienza?

Quattro tentativi di morale laica

La storia dell'etica moderna, a cominciare dalla teoria del diritto naturale, è un tentativo, o meglio una serie di tentativi, di fondare un'etica oggettiva, o razionale o empirica, o a un tempo razionale ed empirica, insomma laica. Si tratta di sapere se e in quale misura questi tentativi siano riusciti perché un fatto è certo: il dibattito tra le varie soluzioni si svolge ancor oggi con lo stesso accanimento e con la stessa incertezza delle conclusioni con cui si sono combattute le varie etiche dall'inizio della filosofia occidentale al tempo presente. Si pensi al contrasto fra epicureismo e stoicismo, tra etica della virtù ed etica della felicità, e via di seguito.

Non è certo la sede, questa, per ripercorrere tutta la storia di questo secolare dibattito, anche ammesso che ne fossi capace. Mi pare però che si possano distinguere nell'età moderna quattro grandi dottrine morali, con le relative sotto-teorie, in base agli argomenti addotti per fondare un'etica non agganciata a una fede religiosa, laica, non confessionale, che vincoli anche gli atei.

La prima e anche la più diffusa di queste dottrine è il *giusnaturalismo*, s'intende il giusnaturalismo moderno, che infatti comincia con la famosa affermazione di Grozio (nel § 11 dei *Prolegomeni* al *De iure belli ac pacis*),⁵ secondo cui le leggi naturali varrebbero «etiamsi daremus non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana» (famosa anche se non originale perché, come è stato ampiamente documentato, la stessa formula si trova in teologi dei secoli precedenti, come Gregorio da Rimini e Gabriel Biel). Le obiezioni cui va incontro il giusnaturalismo sono due:

1) l'ambiguità del concetto stesso di natura umana che riceve dai diversi autori i più diversi significati, negativo in Hobbes per cui gli

uomini sono per natura bellicosi, positivo in Rousseau, per cui gli uomini sono per natura pacifici, e sono considerati istituti di diritto naturale, cioè conformi alla natura umana, gli istituti più diversi (la proprietà individuale e la proprietà collettiva, per esempio, la libertà e la schiavitù ecc.);

2) anche ammesso che la natura dell'uomo sia un libro aperto e si possa leggervi dentro con facilità, resta a dimostrare che tutto ciò che è naturale è buono per il fatto solo di essere naturale, una dimostrazione che non si può dare se non presupponendo che la natura sia l'emanazione di una volontà buona, e così reintroducendo un argomento teologico e fideistico (che mortifica e vanifica la presunzione razionalistica).

Al procedimento deduttivo dei giusnaturalisti si contrappone il procedimento induttivo proprio della teoria il cui argomento fondamentale per dare oggettività ai giudizi di valore è il *consensus humani generis*, cioè la constatazione di fatto o storica che una certa regola della condotta è comune a tutte le genti. Quando Aristotele nel libro quinto dell'*Etica nicomachea* dice che il diritto naturale è quello che ha vigore dappertutto, dà forza a un argomento di questo genere. Anche per questa dottrina morale le obiezioni principali sono due:

1) vi sono davvero leggi universali, ovvero leggi che valgono «dappertutto», in ogni paese, e hanno avuto valore sempre (universali non solo nello spazio ma anche nel tempo)? L'esempio più clamoroso è quello della norma «Non uccidere» che vale di solito, salvo casi eccezionali, come quello della legittima difesa, all'interno del gruppo, ma non vale di solito nei rapporti tra gruppi, dove ogni condotta individuale è sempre subordinata al principio *salus rei publicae suprema lex*;

2) vi sono leggi che sono state in vigore per secoli senza che per questo solo fatto possano essere accettate come morali. Qui l'esempio più macroscopico è quello della schiavitù. Uno degli argomenti più deboli addotti dai fautori dell'aborto durante la campagna del referendum del 1981 è stato quello fondato sull'osservazione che l'aborto è sempre stato praticato: anche se si riuscisse a dimostrare che la stragrande maggioranza delle donne l'abbia sempre praticato, questa constatazione di fatto non sarebbe una buona ragione per considerarlo moralmente lecito. Lo stesso vale per la pena di morte che non solo è sempre stata praticata e ancor oggi nella stragrande maggioranza degli stati, ma è anche stata difesa da grandi pensatori, da Platone a Hegel.

La terza teoria è quella kantiana, che si chiama abitualmente formale o formalistica, perché ciò che si deve fare o non fare è stabilito con un criterio puramente formale come quello della universalizzabilità dell'azione. Kant lo formula in questo modo: «Non

devo mai comportarmi in modo tale da non poter volere che la mia massima divenga una legge universale». Porta l'esempio della promessa: se io faccio una promessa con l'intenzione di non mantenerla posso volere che il non mantenere le promesse diventi una legge universale? Sia chiaro: Kant non è un utilitarista e pertanto non afferma l'utilità o la convenienza di mantenere le promesse, adducendo l'argomento secondo cui, se io non mantengo la promessa, rischierei di essere ripagato della stessa moneta e potrei averne un danno. Non è per prudenza che io debbo, secondo Kant, mantenere le promesse: in certi casi sarebbe più prudente non mantenerle. La ragione addotta da Kant è un'altra. È una ragione logica, non empirica: se io elevo a massima universale il non mantenere le promesse voglio un mondo in cui non avrebbe più senso fare promesse: «Non appena la mia massima – dice Kant – diventa una legge universale si distruggerebbe da sé».

Anche rispetto all'argomento kantiano adduco due obiezioni:

1) che io non possa volere un mondo in cui le promesse non vengano mantenute dipende dal giudizio di valore negativo che io do di tale mondo. Ma così anche l'etica kantiana diventa un'etica teleologica, un'etica cioè la cui validità dipende dalla bontà del fine (una società in cui le promesse vengano mantenute). Un'etica teleologica non è più soltanto formale e perde il carattere di universalità che le deriva dal suo preteso formalismo;

2) non si può dare il caso che due azioni che ubbidiscono allo stesso criterio di universalizzabilità siano incompatibili? In questo caso quale scegliere? Prendiamo due norme fondamentali della condotta in ogni società civile: «Non usare violenza nei riguardi del tuo prossimo» e «Impedisce che il violento sopprima il non violento» (o, se si vuole, il forte opprime il debole). Tutte e due queste norme corrispondono al criterio della universalizzabilità: infatti, io non posso volere né un mondo in cui sia lecita la violenza reciproca, che sfocerebbe inevitabilmente nella hobbesiana guerra di tutti contro tutti, né un mondo in cui il prepotente trionfi. Ma le due norme difficilmente possono essere osservate contemporaneamente. Lo stesso dicasi del mantenere le promesse. Non posso volere un mondo in cui le promesse non siano mantenute. Ma posso volere un mondo in cui un sicario mantenga la promessa di commettere l'attentato convenuto tra i congiurati di cui fa parte? Eguale difficoltà nasce riguardo alla norma «Non mentire». Anche questo divieto non è assoluto: basti pensare al caso della bugia pietosa (che Kant coerentemente rifiuta), e al caso ancor più drammatico del rivoltoso che viene arrestato e mentendo salva i compagni non arrestati. (Chi oggi non ha un sentimento di ripugnanza morale nei confronti dei «pentiti» che denunciano i loro compagni? Eppure costoro dicono la verità e in più

giovano allo stato.)

Il quarto sistema etico – oggi il più ampiamente dibattuto per lo meno nel mondo anglosassone e per derivazione da noi – è l'utilitarismo. Il dato oggettivo su cui si fonda l'utilitarismo sono le sensazioni di piacere e di dolore. Di qui la tesi per cui il criterio per distinguere ciò che è bene da ciò che è male è rispettivamente la quantità di piacere e di dolore che un'azione procura. Le difficoltà cui va incontro l'utilitarismo come dottrina etica sono moltissime: la prima consiste nella misurazione del piacere e del dolore, aggravata dal fatto che per Bentham si dovrebbe calcolare oltre la quantità, l'intensità, la durata, la certezza, la prossimità, la fecondità, la purezza, rispettivamente del piacere e del dolore, tutte caratteristiche che per poter essere messe in ordine gerarchico tra loro debbono essere tra loro comparate. E poi quale ordine è preferibile: un piacere intenso ma breve oppure uno meno intenso ma di più lunga durata? Un'altra difficoltà sta nella relazione che necessariamente si deve stabilire tra il mio piacere (o dolore) e quello degli altri. Poiché l'uomo vive in società non si può isolare il singolo individuo da tutti gli altri e quindi non si può prescindere dalla considerazione degli effetti che la soddisfazione dei miei piaceri ha sulla soddisfazione dei piaceri degli altri. Ma chi sono questi altri? i miei vicini, i miei concittadini, tutti gli uomini viventi su questa Terra, solo i viventi o anche le future generazioni? La massima benthamiana della felicità del «maggior numero» è di una vaghezza scoraggiante. Lo sterminio dei sei milioni di ebrei è stato necessario per la felicità dei tedeschi che erano certo un «maggior numero»? Oggi ci è facile dire che questo sterminio non ha giovato ai tedeschi che ciò nonostante hanno perduto la guerra. Ma se l'avessero vinta? Un'obiezione all'utilitarismo particolarmente diffusa, infine, è quella che viene da coloro che ritengono bene primario della società umana la giustizia, ovvero un'equa distribuzione dei beni in un determinato gruppo organizzato. Come si stabilisce in base a criteri utilitaristici un'equa distribuzione della ricchezza o dei servizi? I criteri cui abitualmente si ispira la giustizia distributiva, il criterio del merito, della capacità, del bisogno, non sono criteri utilitaristici.

È vero che tutte queste difficoltà (e altre ancora) hanno indotto una parte degli utilitaristi a sostenere una nuova forma di utilitarismo che viene chiamata, in contrapposizione all'utilitarismo tradizionale o dell'atto, utilitarismo della regola. Secondo questo punto di vista, il problema non è più quale azione ma quale norma sia più utile. Una soluzione di questo genere pretende di evitare alcune aporie dell'utilitarismo dell'atto, giacché mettendosi dal punto di vista dell'utilità della norma, per esempio della norma «Non mentire», l'utilità viene commisurata ai benefici che derivano dall'esistenza di

questa norma anche quando, nel caso particolare, il dire la verità possa avere conseguenze peggiori, dal punto di vista dell'utilitarismo dell'atto, che il non dirla. Si può osservare però che l'utilitarismo della norma, o non sfugge in ultima istanza al criterio di utilità, se pure applicato alla norma, e quindi alle difficoltà dell'utilitarismo in generale; oppure si risolve in un'etica completamente diversa, cioè in un'etica deontologica per cui uniformarsi alla regola è bene, indipendentemente dalla valutazione delle conseguenze, mentre la valutazione delle conseguenze è la caratteristica dell'utilitarismo in contrasto con tutte le dottrine per cui il giudizio sul bene e sul male dipende esclusivamente dalla esistenza di regole.

Ma l'etica religiosa è una soluzione?

Come si vede, nessuna delle più comuni teorie della morale laica è esente da critiche. Sembra dunque che ogni tentativo di dare un fondamento razionale ai principi morali sia destinato al fallimento. Oggi il dibattito tra i filosofi morali è diventato sempre più sottile, ma il risultato non cambia. Si avvale delle tecniche più raffinate del ragionamento logico, ma le scuole che si contendono il campo per far prevalere una soluzione sull'altra conducono un gioco complicato di pro e di contro che si smarrisce in un intrico senza fine.

Di fronte a questo contrasto senza apparente via di uscita, si sono ripresentate in questi anni con una certa frequenza tre soluzioni possibili:

- 1) l'appello all'evidenza o intuizionismo etico;
- 2) il relativismo assoluto proprio delle teorie morali cosiddette «non cognitivistiche», secondo cui i giudizi di valore sono espressioni di emozioni, sentimenti, preferenze personali, opzioni, di cui l'una vale l'altra;
- 3) la sfera dei giudizi morali è la sfera non del razionale ma del ragionevole, nella quale valgono gli argomenti propri della retorica, o arte del persuadere, distinta dalla logica, o arte dimostrativa. Di queste tre soluzioni la prima scavalca la ragione: è ultrarazionale. La seconda la deprime ritenendola totalmente inservibile: è infrarazionale. La terza ne limita le possibilità sostenendo che in materia di morale si può ragionare ma non giungere con la ragione sino ai fondamenti ultimi: è quasi-razionale.

Dalla problematicità delle etiche razionali rinasce continuamente l'esigenza di fondare l'etica sulla religione e riprende forza l'affermazione secondo cui non vi è un'etica indipendente dalla religione. Ma siamo poi tanto sicuri che un'etica religiosa non vada incontro alle stesse obiezioni che sono state rivolte alle teorie classiche dell'etica nei limiti della sola ragione? I casi sono due: o l'etica

religiosa si riduce alla dottrina del cosiddetto «volontarismo teologico», secondo cui è giusto ciò che è comandato da Dio e ingiusto ciò che è proibito, che è poi una sorta di giuridificazione dell'etica, conformemente alla massima *auctoritas non veritas facit legem*. Ma la conseguenza è che al grido di «Dio lo vuole» si può giustificare ogni azione, anche la più crudele e disumana. La storia ci insegna quali tristi effetti possano derivare dal fanatismo religioso. Oppure essa riposa sulla tesi secondo cui non è giusto ciò che Dio comanda ma Dio comanda ciò che è giusto (è il tema classico dell'*Eutifrone*), e allora il criterio del giusto e dell'ingiusto non è la volontà di Dio ma la sua natura che essendo per essenza buona non può comandare che azioni buone. Ma questa risposta è perfettamente circolare: quale altro argomento abbiamo per definire Dio essenzialmente buono, se non la prova che le azioni da lui comandate sono buone? Si esce da questo circolo soltanto abbandonando il volontarismo etico e abbracciando il «razionalismo teologico» secondo cui le azioni comandate da Dio sono buone non perché comandate, ma perché intrinsecamente buone (buone in sé). Ma il razionalismo teologico va incontro alle stesse obiezioni, e incontra le stesse aporie, di ogni forma di razionalismo etico, a cominciare da quella per cui non c'è precetto morale che valga in ogni circostanza e non consenta eccezioni: «Non devi uccidere, ma...»; «Non devi mentire, ma...», «Devi mantenere le promesse, ma...». In fin dei conti la scelta tra l'agire in conformità della regola generale, o meno, è demandata a un calcolo delle conseguenze che, come già si è detto, non può portare se non a soluzioni probabili, affidate al giudizio della coscienza individuale. Ma una soluzione probabilistica è tale da dissolvere ogni pretesa dell'etica teologica di essere un'etica assoluta (più sicura delle etiche mondane). In altre parole, se è vero che ogni regola comporta delle eccezioni, e non vale in tutti i casi possibili, il giudizio sulla eventuale eccezionalità, o lo si ricava dalla volontà di Dio che in quel determinato caso ha comandato di violare la regola, e si ricade nel volontarismo teologico; oppure ci si vuol ragionare sopra, e allora si è costretti a ricorrere a tutti quegli argomenti, la natura, il consenso, il criterio della universalizzabilità, l'utilità, che conducono, come si è visto, a risultati sempre opinabili, e per di più trasformano l'imperativo morale da imperativo categorico («Tu devi») in imperativo ipotetico («Tu devi a meno che la situazione sia tale da consentire una deroga al precetto generale»).

Il vero problema è l'osservanza

Detto questo, non è detto tutto. La ragione profonda dell'allacciamento della morale a una visione religiosa del mondo non sta tanto nell'esigenza di fondare la morale, quanto nell'esigenza

praticamente ben più importante di favorirne l'osservanza. Ciò che è assolutamente necessario a ogni convivenza umana non è solo l'esistenza di regole di condotta ben fondate, ma è anche la loro osservanza. I giuristi distinguono la validità dall'efficacia di una norma: trasponendo questo linguaggio alla teoria morale, possiamo dire che non basta che sia dimostrata l'esistenza di norme, cioè la loro validità, ma è necessario che le norme poste siano effettivamente osservate. E allora, a ben guardare, si vede che l'appello a Dio serve di solito, e serve molto bene, non tanto per giustificare l'esistenza di norme di condotta obbligatorie quanto per indurre coloro cui sono destinate a non violarle. Insomma, l'appello a Dio è più rivolto a Dio come giudice (infallibile) ed esecutore severo della trasgressione che non a Dio come legislatore. Il famoso detto «Se Dio non c'è, tutto è permesso»⁶ può voler dire due cose diverse: a) se Dio non c'è non ci sono criteri per distinguere il bene dal male, e quelli che vengono di solito esibiti sono incerti, deboli, fallibili; b) se Dio non c'è, gli uomini non sono indotti a osservare le leggi morali. Conoscere la legge morale e osservarla sono due attività completamente diverse, e la seconda non segue necessariamente dalla prima. Se torniamo per un momento alla ragione addotta da Locke per escludere la tolleranza degli atei, ci rendiamo conto che la ragione di questa esclusione non sta nel fatto che gli atei non conoscano le leggi morali, ma nel fatto che non potendo avere come motivazione della loro condotta il timore di Dio non offrono alcuna garanzia di mantenere fede alla parola data o di sentirsi vincolati ai giuramenti. In altre parole, gli atei sono pericolosi per la stabilità delle repubbliche perché non temono il castigo di Dio e, non temendo il castigo di Dio, possono essere meno disposti a osservare le leggi morali che impongono sacrifici, limitano la sfera dei desideri, costringono ad anteporre il dovere al piacere.

Con questo voglio dire che i limiti del razionalismo etico sono ancora più evidenti quando si abbandona il tema del fondamento della morale e si affronta quello praticamente ben più importante dell'esecuzione delle leggi morali. Per mostrare la validità di una regola può bastare una buona ragione; ma questa stessa buona ragione non basta di solito per farla osservare. Il tema del fondamento delle regole morali è tanto teoricamente appassionante quanto praticamente irrilevante. Non c'è massima morale che venga osservata per il solo fatto di essere stata ben fondata. Il dibattito filosofico sulla morale, su cui mi sono soffermato, è un dibattito teorico, un mirabile gioco intellettuale che ha scarsa o punta incidenza sui comportamenti reali. Un ragionamento morale vale per quella sparuta minoranza di individui che si lascia guidare dalla ragione e persuadere dai buoni argomenti. Il tipico argomento razionale «Non fare agli altri quello che non vuoi gli altri facciano a te» non ha alcun valore per chi pensi, per

esempio, che se tutti gli altri seguono questa massima non ne venga alcun danno a lui e ben poco alla società, se egli non la segue. Se io rubo, presupponendo che tutti gli altri non rubino, posso tranquillamente continuare a rubare. Se non mantengo le promesse presupponendo che gli altri le mantengano, posso continuare a non mantenerle con mio massimo vantaggio e con uno svantaggio minimo per la società.

Per ottenere l'osservanza dei principali precetti morali occorre ben altro che la loro giustificazione razionale. L'esperienza storica dimostra che occorre minacciare pene tali da non rendere vantaggiosa la violazione delle norme stabilite. A questo punto entra in scena il diritto come ordinamento coattivo. Ma entra in scena a maggior ragione il timor di Dio, che è sempre stato considerato una forma di intimidazione non meno intensa, e in alcune epoche più intensa, di quella giuridica. Non si capisce l'intolleranza lockiana per gli atei se non si è persuasi che il timor di Dio (della giustizia divina, munita di pene severissime in confronto delle quali le umane sono come sculacciate della mamma al bambino) è una buona ragione, anzi la migliore di tutte le ragioni, per assicurare l'obbedienza alle leggi morali. Da questo punto di vista, ma solo da questo punto di vista, si può presumere che in una società secolarizzata le leggi morali siano meno osservate che in una società religiosa e vi sia quindi una moralità media meno diffusa. Ma è questo un argomento valido per dimostrare l'esistenza di Dio e la verità del cristianesimo? Ritengo che nessun uomo profondamente religioso, nessun cristiano sarebbe disposto a fondare la verità della propria religione o del cristianesimo unicamente sulla validità e sull'efficacia della morale che ne deriva. Non sarebbe, questa, una via che condurrebbe a fare accettare una credenza religiosa per ragioni prammatiche? Non si cadrebbe ancora una volta in un circolo vizioso? Si finirebbe cioè di fondare la validità della religione sulla morale mentre essa stessa, la religione, se fosse vera e posto che sia vera, dovrebbe fondare la morale. Come si esce da questo circolo vizioso? Con un atto di fede? Ma era proprio l'atteggiamento di fede che si voleva evitare deducendo la verità del cristianesimo dalla necessità di dare un fondamento alla morale.

Superbe fole

Confesso che sono esitante a entrare nella grande selva della disputa filosofica sui rapporti tra fede e ragione. Non mi ritengo così sicuro da non rischiare di perdermi e di far perdere coloro che volessero accompagnarmi nel mio viaggio di esplorazione. Credo però di poter desumere da quello che ho detto sin qui che, se oggi si osserva un risveglio religioso, questo nasce da un disagio di natura morale. Il non

credente deve onestamente prendere atto dei «limiti del razionalismo etico», come suona il titolo di un'opera di un maestro dell'università torinese, Erminio Juvalta, che mi fu caro. L'uomo non può non ragionare ma la ragione da sola non basta. Il seguace della sola ragione conosce i suoi limiti e l'andare oltre gli è precluso. Tutt'al più cerca di intravedere un mondo in cui l'uomo, diventato tanto adulto da giudicare del bene e del male con le sole proprie forze (maggioresse nel senso del saggio kantiano sull'Illuminismo), non abbia bisogno, per sapere ciò che deve fare e soprattutto per farlo effettivamente, di altri ammaestramenti da quelli che può ricavare dalla ragione e dall'esperienza.

Ma non sarebbe uomo di ragione se non dubitasse dell'avvento di questo mondo, che, oltretutto, nella nostra età di ferro e di fuoco, gli appare più lontano che mai. Non sarebbe uomo di ragione se fosse tanto sicuro di sé, tanto presuntuoso e spavaldo da preannunciare a voce spiegata un mondo in cui, per ripetere le parole del poeta più disperato della nostra storia, «e giustizia e pietade altra radice/ avranno allor che non superbe fole».

¹ J. Schell, *Il destino della terra*, Mondadori, Milano 1982.

² J. Heers, *Partiti e vita politica nell'Occidente medievale* (1977), trad. it. di T. Capra e G. Garavaglia, Mondadori, Milano 1983, p. 163.

³ N. Machiavelli, *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, ediz. C. Vivanti, Einaudi, Torino 1983, p. 68.

⁴ J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, Utet, Torino 1977, vol. I, p. 172.

⁵ U. Grozio, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, traduzione, introduzione e note di G. Fassò, aggiornamento di C. Faralli, Morano, Napoli 1979.

⁶ Faccio osservare che la massima opposta: «Se Dio c'è (e si intende: Dio è con me), tutto è permesso», potrebbe essere elevata a principio della concezione opposta al nichilismo, il fondamentalismo.

Gli dèi che hanno fallito (Alcune domande sul problema del male)

Gli avvenimenti di Sarajevo,¹ superano da tutti i punti di vista, sia da quello etico, sia da quello dell'opportunità politica, sia da quello della stessa convenienza economica, la soglia del comprensibile, al di là della quale nasce inevitabilmente la domanda sulla presenza invincibile del Male nel mondo. Una di quelle domande alle quali non riusciamo a dare una risposta coi lumi della nostra ragione e che chiamiamo con una parola sibillina «metafisiche».

Il problema del Male s'impone alla nostra attenzione con particolare forza in caso di eventi catastrofici, non importa se ne siano protagoniste la Natura o la Storia. Due sono, nella nostra memoria più recente, gli avvenimenti che hanno maggiormente sollecitato la discussione sul tema: Auschwitz e la caduta del muro di Berlino. Il primo ha rappresentato una sfida soprattutto per l'uomo di fede, il secondo soprattutto per l'uomo di ragione. Sono risuonate alle nostre orecchie ripetutamente due domande: «Perché Dio non solo ha taciuto, ma ha consentito che l'immane massacro, senza precedenti nella storia per il numero delle vittime e l'efferatezza dei mezzi adoperati, fosse consumato?»; «Perché il più grande movimento che aveva preteso di emancipare l'uomo dal dominio, dallo sfruttamento e dall'alienazione, si è capovolto nel suo contrario, ovvero in uno stato politicamente dispotico, economicamente inefficiente, moralmente ignobile?». Gli uomini di ragione sono tentati di parlare di «sconfitta di Dio»; gli uomini di fede, di «suicidio della rivoluzione».

In realtà non sono soltanto gli uomini di fede che di fronte all'esito catastrofico della Rivoluzione comunista hanno parlato di «utopia capovolta», e non sono stati soltanto gli uomini di ragione che hanno parlato della «sconfitta di Dio». Quando ho letto il libro di Sergio Quinzio che reca appunto questo titolo,² sono rimasto trasecolato. Da non credente, che continua nonostante tutto a restare sulla soglia, non avrei mai immaginato che l'uomo di fede potesse parlare con tanta libertà del fallimento del cristianesimo che non ha mantenuto le sue promesse, dello scacco del Crocefisso. La storia di Dio è, fin dalle prime pagine della Bibbia, «una storia di sconfitte»; «dopo duemila anni i morti non sono risuscitati, e lo spazio per la fede è mostruosamente diminuito»; «non possiamo più credere a un Dio che esige un infinito prezzo di sangue e di lacrime per dare una soluzione

che nessuno ha ancora visto»; «Dio che si è offerto a noi, che aspetta da noi la salvezza, è un Dio che dovremmo perfettamente amare, ma ci ha resi troppo stanchi, delusi, infelici per poterlo fare». Analoghe accorate deplorazioni, amari ripensamenti, confessioni autocritiche, non meno sincere, sull'uomo nuovo che non è nato e il vecchio che non solo non è morto, ma vive più malato di prima, abbiamo letto mille volte in questi anni a proposito dell'altro grande fallimento, della Rivoluzione comunista, grandiosa per il numero degli uomini coinvolti e giudicata grandiosa da milioni di uomini in buona fede per il fine proposto.

Sembra dunque che il fallimento di Dio per il credente sia andato di pari passo con il fallimento, per il non credente, della ragione, e l'uno e l'altro concorrano a non lasciarci più molte illusioni sull'approssimarsi della età del nichilismo. Molti di noi, passati attraverso fascismo e comunismo, ricordano, sulla Rivoluzione d'ottobre e sulle speranze da essa sollevate e poi deluse, una raccolta di saggi, curati da Ignazio Silone, intitolata *Il Dio che ha fallito*. Ma ora c'è qualcuno che sembra voglia indurci a domandare: «Quale Dio?».

Tuttavia non possiamo mettere i due fallimenti sullo stesso piano, paragonandoli fra loro, e trarre dall'uno e dall'altro le stesse conseguenze. Gli uomini di ragione hanno sempre sospettato, se non addirittura apertamente professato, la possibilità dell'errore, ammesso l'insufficienza del loro sapere senza l'aiuto divino, e lasciata aperta la via alla continua rivedibilità delle loro affermazioni. Per i credenti, la sconfitta di Dio non è un evento più sconvolgente e, soprattutto, più catastrofico? La fiducia nella ragione non è mai stata così assoluta come la fiducia nella provvidenza divina. Non abbiamo mai avuto difficoltà ad ammettere che la ragione non è, ma diviene. Ora apprendiamo che non è, ma diviene, anche Dio, proiettato nella Storia. Quale differenza allora tra questo Dio che diviene nella Storia e la Ragione dei filosofi, o lo Spirito di Hegel? Dio, si legge ancora, «soffre». Dio non è onnipotente, e per questo soffre. Se fosse onnipotente non avrebbe permesso Auschwitz. Non è più Dio che salva noi, siamo noi che dobbiamo salvare Dio? Non si sta affacciando all'orizzonte di una società in angustie una sorta di teologia debole, che si viene stranamente affiancando al cosiddetto «debolismo» filosofico? Quanto è breve il passo verso il rovesciamento radicale della visione tradizionale dell'universo, secondo cui Dio è il creatore e l'uomo è la creatura, nella visione umanistica altrettanto radicale secondo cui Dio è una creazione dell'uomo? Non più l'uomo della Bibbia fatto a immagine e somiglianza di Dio, ma questo nuovo Dio, che non è ma diviene, non più onnipotente ma impotente e fallibile, fatto a immagine e somiglianza dell'uomo?

Dal punto di vista analitico da cui intendo presentare qualche mia

riflessione senz'altra pretesa che quella di porre alcune delle tante domande che pongo a me stesso, e continuare la discussione, parto da una distinzione fondamentale: il Male ha due aspetti che, per quanto spesso e non sempre a ragione collegati, debbono essere tenuti ben distinti. Questi sono il Male attivo e il Male passivo. Il primo è quello che si fa, il secondo è quello che si subisce. Il Male inferto e il Male sofferto. Nel concetto generale del male comprendiamo due realtà umane opposte: la malvagità e la sofferenza. Due figure paradigmatiche di questi due volti del male, Caino e Giobbe. Quando ci poniamo, come noi ci poniamo in questo momento, il problema del male in generale, la nostra mente corre indifferentemente a un episodio di violenza o a uno di dolore: ci si può presentare l'immagine tanto di un feroce assassino quanto quella di una madre che piange. Evocando Sarajevo, ci corrono innanzi le immagini di soldati che sparano e di uomini e donne che fuggono in preda al panico, di carnefici e di vittime. Queste immagini si alternano, si sovrappongono, e continuamente si confondono fra loro.

Mi preme subito notare che nel sentire comune il significato passivo prevale su quello attivo. Nel linguaggio quotidiano, espressioni come «mi sento male», «mi fa tanto male», «ho male alla testa», «perché mi fai male?», si riferiscono tutte al male passivo. Non è il nostro modo di parlare una spia del fatto che la nostra esperienza della sofferenza è più ampia di quella della malvagità? Sarei incline a rispondere di sì. Il male attivo sotto forma di volontà di dominio, di prepotenza, di violenza in tutte le sue forme, dall'assassinio individuale alla strage, è oggetto particolare di riflessione soprattutto dello storico, del teologo, del filosofo, di chi si pone il problema del «Male nel mondo». La sofferenza, invece, è di tutti, più nascosta ma più diffusa, e meno visibile proprio perché più profonda. La pena di vivere si sottrae alla Storia, sulla scena della quale appaiono in primo piano i potenti, i conquistatori, più i violenti che i violentati, più i padroni che gli schiavi.

Questa prima osservazione mi aiuta a correggere un errore, forse più che un errore, l'abitudine mentale che consiste nel collegare il male inferto al male sofferto, come se fossero in un rapporto di interdipendenza. Un'abitudine mentale che deriva dall'accettazione irriflessa di uno degli argomenti classici, tanto diffusi da essere diventati popolari, addotti per giustificare, e insieme alleviare, la sofferenza: la sofferenza è la conseguenza di una colpa. Il modello di questa interpretazione è da cercare nella vita quotidiana di una qualunque società umana, in cui una delle regole fondamentali, che debbono essere osservate affinché sia possibile una pacifica convivenza, stabilisce che al delitto deve succedere il castigo. Chi ha ucciso deve essere ucciso. Chi ha fatto soffrire deve soffrire. Da questo

punto di vista la sofferenza è sempre una pena nel senso che il termine «pena» ha in una concezione retributiva della giustizia. Se c'è sofferenza vuol dire che c'è stata una colpa. Male attivo e male passivo formano una unità inscindibile, ma prima viene quello attivo, poi quello passivo. Non ci sarebbe stato il secondo, se non ci fosse stato il primo. Ricordo che il termine «pena» ha due significati fondamentali, di sanzione di un atto violento, e di sofferenza, che si può subire indipendentemente dall'aver compiuto un atto malvagio. Questo secondo significato è anch'esso una spia dell'esistenza di quel vasto campo di esperienza umana, in cui il male passivo esiste senza che sia necessario farlo dipendere dal male attivo. Che una pena faccia penare non vuol dire che lo stato del penare sia anche una pena come sanzione di un crimine. Il verbo «penare», come del resto l'aggettivo «penoso», non ha alcun rapporto con la pena, intesa come sanzione. La punizione può essere penosa, ma la penosità non è necessariamente in rapporto con una punizione.

Dalla realtà quotidiana il principio della giustizia retributiva, o della necessaria relazione tra il male che si fa e il male che si subisce, viene trasferito nelle società arcaiche alla interpretazione dell'intero universo. Mi riferisco a ciò che è stato chiamato «modello sociomorfico», vale a dire a quella operazione mentale mediante la quale l'intero sistema dell'universo viene raffigurato come una riproduzione del sistema sociale e delle regole che lo governano. Anche il male passivo dell'universo, l'immane sofferenza della specie umana lungo tutta la sua storia, altro non sarebbe che la conseguenza inevitabile, obbligata, di un male attivo originario, di cui si è persa la nozione dell'inizio, ma la cui conoscenza affonda le radici in un passato mitico e la cui memoria viene tramandata di generazione in generazione. Non diversamente da quello che accade nella piccola società in cui viviamo, anche nell'intero universo, che comprende tutti gli uomini che sono vissuti, tutti i viventi attuali e tutti quelli che vivranno nei secoli dei secoli, il male attivo avrebbe preceduto quello passivo, ancora una volta il delitto sarebbe venuto prima del castigo, il peccato prima della pena. Gli uomini non soffrirebbero, se il primo uomo non avesse peccato. Anche l'universo intero nel suo intero spazio e nel suo intero tempo sarebbe governato da sempre e si governerebbe per sempre secondo il principio fondamentale della giustizia retributiva. È stato detto, ma è un tema su cui non posso soffermarmi, che una delle caratteristiche della mentalità prescientifica è di porsi, di fronte all'evento ignoto, la domanda: «Di chi la colpa?», anziché: «Qual è la causa?».

Ancora oggi, nella visione di una religione popolare, ma non soltanto in questa, l'interpretazione dell'universo secondo il principio della giustizia retributiva è prevalente. Che la sofferenza, qualsiasi

sofferenza, sia in qualche modo l'assolvimento di un debito, vale non solo come spiegazione, la più facile delle spiegazioni, ma anche come giustificazione, la più acquietante delle giustificazioni. Prevalente, non senza un diretto contributo della teodicea tradizionale, secondo cui uno degli argomenti principali, e più insistentemente ripetuti, per giustificare l'evento che genera sofferenza, e in tal modo assolvere la potenza divina, è l'attribuirlo a una qualche colpa umana presunta. Non importa che il colpevole rimanga ignoto. Che ci sia un colpevole è la logica deduzione dal principio della giustizia retributiva, posto assiomaticamente a principio regolativo dell'universo. Si possono fare le più diverse e anche strampalate ipotesi sulla natura della colpa e del colpevole. L'unica cosa che sembra non si possa discutere è, lo ripeto ancora una volta, che se c'è una pena ci deve essere stata una colpa.

Non importa neppure che la pena colpisca il presunto colpevole secondo la regola della responsabilità individuale. Il principio della giustizia retributiva, applicato non alla pena per un delitto singolo, ma a una pena che colpisce un insieme di uomini in un determinato momento storico e in una determinata società, prescinde completamente dalla regola della responsabilità individuale: per fare i soliti esempi, una nuova malattia, come è stata nei secoli la peste, o alla fine del Quattrocento la sifilide, e oggi l'AIDS, se pure con minore convinzione in seguito all'avanzamento del processo di secolarizzazione. Là dove vige il principio della colpa collettiva, non ha alcuna importanza conoscere il singolo colpevole. In una concezione primitiva della giustizia non c'è nessuna ragione per cui la pena colpisca soltanto il colpevole e sia soltanto il colpevole a soffrire la pena. In una visione globale della giustizia e dell'universo è assolutamente irrilevante che un individuo singolo o un gruppo di individui o un popolo intero soffrano per una colpa non loro.

Sino a che esiste un nesso tra il male e l'agire umano, come nei casi addotti finora, si può ancora sostenere, se pure in modo rozzo, la causa della giustizia retributiva: l'uomo in generale è responsabile di tutte le opere dell'uomo. L'umanità può essere concepita come una totalità indifferenziata, in cui ogni parte del tutto è responsabile di quello che fa rispetto alle altre. Ma ciò per cui l'uomo soffre dipende unicamente da cause umane? Ho detto all'inizio che la sfera del male passivo è senza paragone più ampia di quella del male attivo. Sta di fatto che la sofferenza umana può dipendere da infinite altre cause che non derivano dalla nostra azione, sia essa volontaria o involontaria. Anzi, la stragrande maggioranza degli stati di sofferenza non possono essere imputati a nostra colpa, a cominciare dalla ragione per eccellenza del dolore, la morte delle persone care. Per quel che riguarda noi stessi, più che il pensiero della nostra morte, la causa maggiore di sofferenza sono le malattie, sia fisiche sia psichiche, di

cui, ancora una volta, la maggioranza non deriva da nostri errori o colpe. La lunga e spesso atroce sofferenza di un malato di cancro da dove viene? Esiste mai qualcuno cui possa venire imputata? E delle malattie ereditarie che dovremmo dire? Quale senso avrebbe risalire, posto che sia possibile, al primo progenitore? Domande assurde per problemi malposti. Assurde, proprio perché malposte sono le domande.

La sfida maggiore alla confortevole soluzione che vede un nesso tra sofferenza e colpa, e che quindi crede di poter risolvere il problema all'interno del mondo umano, sono le catastrofi naturali. Lo sanno bene i teologi che non possono rinunciare all'idea della provvidenza divina. Lo sanno bene i filosofi della storia che alla provvidenza divina sostituiscono l'astuzia della ragione. Non c'è grande catastrofe naturale che non abbia sollevato il problema del suo perché – intendo il perché teleologico, dal momento che il perché causale può anche avere una risposta – ma è un problema che dal punto di vista di qualsiasi teodicea o logodicea è insolubile, nonostante la sottigliezza delle argomentazioni con cui lo si è affrontato e l'ingegnosità con cui si è cercato di risolverlo. Eppure, sono le catastrofi naturali, come terremoti, alluvioni, cicloni e uragani, che generano la maggior quantità di sofferenze nel più breve tempo, un numero di morti, feriti, danni materiali, che il flagello della guerra genera in tempi molto più lunghi. Se si tiene conto, non solo della misura del male, ma anche di quella del tempo in cui il male è avvenuto, le catastrofi naturali sono la manifestazione più terrificante del Male come sofferenza. Ed è un male non sottoponibile in alcun modo alle giustificazioni, comode e confortevoli, del rapporto necessario tra colpa e castigo.

Nessuno ha tanta capacità di compassione da soffrire insieme con tutte le vittime dell'evento, da accogliere in sé la somma dei dolori che provano i superstiti di una famiglia sepolta sotto le macerie, i senzatetto, coloro che hanno visto distrutto in un attimo il frutto del loro lavoro. La giustificazione della sofferenza attraverso la colpa è tanto radicata nella nostra mentalità che, anche nel caso di un terremoto, non mancano mai gli sfoghi, peraltro comprensibili, contro i responsabili della cattiva politica del territorio. La ricerca del capro espiatorio è un modo di dare libero corso al proprio dolore e alla propria indignazione. Se c'è un responsabile, vuol dire che c'è qualcuno su cui ci si può vendicare, e che si può far soffrire come noi abbiamo sofferto. Ma il primo anello della catena è pur sempre un evento naturale, le cui conseguenze disastrose possono essere aumentate, sì, ma non considerate effetto esclusivo dell'incuria degli uomini. Qualsiasi ricerca si faccia sulla responsabilità delle pubbliche amministrazioni, rimane pur sempre un'immensa sproporzione, rispetto ai danni prodotti dalla catastrofe, tra la causa prima e le cause

seconde, una sproporzione che nessun ragionamento di giustificazione, anche il più arzigolato, può colmare.

Una catastrofe naturale è un fatto, e come fatto può soltanto essere spiegata con gli stessi procedimenti mentali con cui si spiega un fatto qualsiasi. In una concezione teologica o morale del mondo, non siamo in grado di dire sul significato di un fatto come questo assolutamente nulla, non avendo alcuna certezza circa l'esistenza di un soggetto cui possa essere imputato. Paragoniamo un terremoto a una guerra. Il paragone è possibile perché l'uno e l'altra sono due eventi che creano una somma inaudita di sofferenze. Ma il paragone finisce qui. Proviamo a portare il confronto sul piano del giudizio morale. Mentre ha un senso parlare, come se ne è parlato per secoli, di guerra giusta e ingiusta, non avrebbe alcun senso parlare di terremoto giusto o ingiusto. Si capisce però che in una teodicea o in una logodicea, vale a dire in un ordine di discorso in cui si presuppone che esista un soggetto cui si possa attribuire il Bene e il Male, l'affermazione è plausibile.

Ad accrescere la difficoltà, per non dire l'impossibilità, di fare di una catastrofe naturale un evento da giustificare in base a un criterio morale, si aggiunge la constatazione che alcune di queste catastrofi, come terremoti, alluvioni, in particolare eruzioni di vulcani, avvengono spesso o sempre negli stessi luoghi, mentre altri ne sono completamente immuni. Dal tempo di Aristotele in poi le forme di giustizia sono essenzialmente due: commutativa e distributiva. Il Male-castigo, come rimedio al Male-colpa, è un classico esempio di giustizia commutativa, che viene violata quando la sofferenza, come nelle catastrofi naturali, è senza colpa. Là dove c'è un bene o un male senza merito o senza colpa, dovrebbe intervenire il principio della giustizia distributiva, secondo cui Bene e Male debbono essere equamente distribuiti. Ma non c'è teodicea o logodicea che possa giustificare la ripetitività di eventi catastrofici nelle stesse parti del mondo. Del resto, anche nel caso in cui l'evento si riveli per la prima volta in una certa località, si ripropone la domanda: «Perché proprio lì, e non altrove?». Se dunque un qualsiasi discorso di giustificazione non può richiamarsi né all'una né all'altra delle due forme di giustizia, bisogna concludere che alla giustificazione di quegli eventi, che per la loro gravità richiederebbero, più di qualsiasi altro, di essere giustificati, non abbiamo nessun argomento decisivo che possa essere evocato.

Non intendo aprire il discorso sulla crudeltà, e corrispondentemente sulla sofferenza, nel mondo animale, nel quale vale la più spietata lotta per la sopravvivenza, e il pesce grosso, secondo il famoso esempio di Spinoza, mangia il pesce piccolo, e il pesce piccolo sembra non abbia altra ragione di esistere che quella di

farsi mangiare e quindi di permettere al pesce grosso di non morire di fame. Chiunque abbia assistito a quelle frequenti trasmissioni televisive in cui un serpente ingoia lentamente la propria vittima destinata a morire dopo una lunga sofferenza, un leone che, sporco il muso di sangue, sbrana una gazzella, una muta di lupi affamati che inseguono un branco di buoi muschiati e quando ne hanno atterrato uno lo ammazzano per divorarlo, non può non porsi la domanda: «Chi ha voluto un mondo così atroce?». ³ Non è questo un mondo in cui, se c'è un'evoluzione, questa non ha niente a che vedere con il progresso morale, di cui parliamo quando ci interroghiamo sul senso da attribuire al corso storico dell'umanità? Il pensiero laico rinuncia a dare una risposta a queste domande ultime, e tenta la via della spiegazione per cause, per esempio, attraverso la teoria della lotta per la sopravvivenza, buona o cattiva che sia questa spiegazione. Il pensiero laico può accettare il mondo dei fatti qual è, ma non può fare altrettanto il pensiero religioso. E come potrebbe farlo, se lo schema tradizionale di giustificazione, il rapporto tra colpa e castigo, è inapplicabile al di fuori del mondo umano, in cui si presuppone che l'uomo sia libero di scegliere tra il bene e il male? Uno degli argomenti forti del pensiero religioso, secondo cui tra Dio e il Male c'è l'uomo, con la sua libertà, con la sua inclinazione al male, con le sue passioni, come può essere adoperato per comprendere il mondo non umano, in cui ciò che accade non è opera dell'uomo o influenzata dall'uomo, se non in minima parte?

Di fronte al problema del Male, il pensiero teologico ha un obbligo che il pensiero laico non ha: conciliare la presenza del Male con l'esistenza di Dio, e con l'immagine di Dio non solo come Potenza infinita, ma anche come Bontà infinita, di cui il Male è la negazione.

Viene a proposito a questo punto il noto passo del saggio *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, in cui Hans Jonas afferma che i tre attributi di Dio, la Bontà assoluta, la Potenza assoluta e la Comprensibilità, non possono essere concepiti insieme, in quanto «sono in rapporto fra loro tale che ogni relazione fra due di loro esclude il terzo». ⁴ La onnipotenza di Dio può coesistere, a suo giudizio, con la assoluta bontà divina, solo al prezzo della totale incomprendibilità di Dio, cioè della concezione di Dio come mistero assoluto. «Solo di un Dio totalmente incomprendibile si può affermare che è assolutamente buono e sin dall'origine assolutamente onnipotente, e, nonostante ciò, sopporta il mondo così com'è.» Di fronte a questa aporia, Jonas propone che, dovendo rinunciare a uno dei tre attributi, questo sia la onnipotenza, giacché la Bontà è inseparabile dal nostro concetto di Dio, e non può sottostare ad alcuna limitazione, e la conoscenza di Dio è un elemento essenziale all'ebraismo, per il quale è inammissibile il concetto di un Dio totalmente nascosto.

Mi domando se una soluzione di questo genere non renda plausibile, almeno come esperimento mentale, una soluzione alternativa. Poiché l'attributo della Bontà assoluta rende, sì, Dio comprensibile, ma solleva il problema della giustificazione del Male, si provi a negare l'attributo della Bontà assoluta e a salvare quello della Potenza assoluta. In questo caso la comprensibilità di Dio verrebbe salvata al prezzo della sua Bontà. Ma non è forse questa una delle possibili risposte dell'umanesimo laico, secondo cui, in quanto Potenza assoluta, Dio sarebbe indifferente al Bene e al Male, sarebbe al di là del Bene e del Male, come al di là del Bello e del Brutto? Da questo punto di vista, il Bene e il Male altro non sarebbero che creazioni umane. Del resto, proprio il fatto di essere creazioni umane spiegherebbe che non hanno un valore assoluto. Per un verso, non si dà un ateismo tanto radicale da negare il Dio-potenza. Per un altro verso, si dà un umanesimo altrettanto radicale da fare dei valori esclusivamente un prodotto della storia.

Un'ultima domanda. Mi sono soffermato sinora principalmente sull'aporia cui va incontro la giustificazione del Male dal punto di vista di una concezione dell'universo retto da un principio di giustizia retributiva. Ma delle aporie che il problema del Male propone alla nostra ragione, quella considerata sin qui non è la sola. Ve n'è una ancora più conturbante, e proprio per questo più scandalosa. Non solo, come si è visto, non è in alcun modo dimostrabile che dietro una pena ci sia una colpa, ma non è neppure dimostrabile che nell'economia generale dell'universo chi soffre di più sia il malvagio. Le vicende della storia umana stanno a dimostrare, per chi le voglia osservare spregiudicatamente, esattamente il contrario: il tiranno Stalin muore nel suo letto, Anna Frank, immagine dell'innocenza, muore in un campo di sterminio. Dagli afflitti è sempre salita al cielo la domanda di Giobbe: «Perché?». C'è una ragione per cui il malvagio si salvi e l'innocente si perda?

Ha senso porsi la domanda, che pur tuttavia quel giorno ci turbò? Perché, all'ultimo momento, un ufficiale del seguito di Hitler spostò inconsapevolmente di qualche metro la borsa contenente la bomba che il colonnello von Stauffenberg aveva portato con sé per attentare alla vita di Hitler, e Hitler si salvò e non solo non morì ma poté compiere le sue efferate vendette?

No, non ha alcun senso. Anche questa è una domanda senza risposta. Ma da sempre l'uomo semplice la sua risposta l'ha già data: «In questo mondo non c'è giustizia».

¹ Si tratta del seminario «Il potere del male, la resistenza del bene», svoltosi al

Centro studi Piero Gobetti l'8 giugno 1994. Il seminario era stato promosso dal direttore de *Il Foglio*, mensile di cristiani torinesi, Enrico Peyretti. Lo spunto del dibattito era stato offerto da un articolo di Aldo Bodrato, «Per non essere vinti dal male», apparso nel numero di aprile della stessa rivista, che, traendo occasione dalla tragedia della città di Sarajevo, «ferita aperta nel cuore d'Europa», proponeva una riflessione sul Male al di là dell'apologetica religiosa e della critica illuministica, osservando che non è possibile non «cogliere nel moderno umanesimo laico e nella sua crisi nichilistica l'equivalente della crisi nominalistica tardo-medioevale». Nel numero successivo del maggio, lo stesso direttore, nell'articolo «Non vince ma non può essere vinto», facendo riferimento al libro di P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* di cui era uscita la traduzione italiana (di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1993) e alla *Filosofia della libertà* di L. Pareyson (Il Melangolo, Genova 1989), ci invitava a riflettere sulla constatazione che «lo straordinario non è il male, ma il fatto che ci sia il bene e che resista e persista». Al seminario parteciparono con una relazione lo stesso Bodrato e Pier Cesare Bori dell'università di Bologna, i cui interventi furono pubblicati nel numero di luglio de *Il Foglio*.

² S. Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992.

³ Un esempio di male naturale così impressionante da far scrivere a Darwin di non potersi persuadere che un dio benefico e onnipotente lo avesse creato è il seguente. Si riferisce a un gruppo di vespe, non meglio definito, in cui accade che: «La vespa depone le uova nel corpo del bruco, ma prima colpisce col suo pungiglione ciascun ganglio del sistema nervoso del poveretto in modo da paralizzarlo completamente ma senza ucciderlo. Schiusesi poi le uova, le larve si cibano di carne sempre fresca guardandosi sino all'ultimo i centri vitali della vittima. Il bruco si sente gradualmente straziare dentro, patisce atrocemente, ma non può reagire, non può muovere un muscolo. Quando poi non c'è più nulla da mangiare e il bruco è svuotato, lo si lascia morire». Traggo questo brano da G. Toraldo di Francia, *Ex absurdo. Riflessioni di un fisico ottuagenario*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 42-43.

⁴ H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, traduzione e introduzione di C. Angelino, Il Nuovo Melangolo, Genova 1997 (ed. orig. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine Jüdische Stimme*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1987).

APPENDICE

Capire prima di giudicare

È stata per me una sorpresa leggere nella prima pagina dell'*Avvenire* del 10 gennaio 1989 questo titolo: «Caro professore, scrivo a Lei come vescovo». Il professore sono io, il vescovo, monsignor Sandro Maggiolini. Una sorpresa, perché, nonostante i molti dibattiti cui ho partecipato in questi anni, mi è accaduto di rado, o forse mai, di trovare un interlocutore così autorevole nel mondo della Chiesa.

Ho sempre avuto un grande rispetto per i credenti, ma non sono un uomo di fede. La fede, quando non è un dono, è un'abitudine; quando non è né un dono né un'abitudine, deriva da una forte volontà di credere. Ma la volontà comincia dove la ragione finisce: io mi sono sinora arrestato prima.

Mi è anche completamente estranea la fede nella ragione. Non ho mai avuto la tentazione di sostituire la Dea Ragione al Dio dei credenti. Per me, la nostra ragione non è un lume: è un lumicino. Ma non abbiamo altro per procedere nelle tenebre da cui siamo venuti alle tenebre verso le quali andiamo. Com'è nato l'universo? Come finirà? Che parte ha in esso l'uomo, questo essere che, a differenza di tutti gli altri esseri viventi che conosciamo, non solo è nel mondo ma s'interroga sul suo posto nel mondo, o, per usare il termine classico di tutta la nostra tradizione, sul suo destino che è per essenza «cieco»? Che è immerso nel male dell'universo, o almeno in quello che secondo il suo giudizio è male, e si pone la domanda, da quando ha cominciato a riflettere sulle cause e sui fini: «Perché il male?», una domanda cui non è mai riuscito a dare una risposta convincente?

Non ho alcuna difficoltà ad ammettere che non vi è riuscita la scienza, e qui intendo per «scienza» il complesso delle conoscenze acquisite con l'uso della nostra intelligenza. Ma vi sono riuscite le religioni? Parlo di risposte convincenti, di cui questa stessa intelligenza si possa appagare, non di risposte consolatorie e quindi illusorie, che appagano l'animo di coloro che vogliono, disperatamente vogliono, per l'enormità e l'insopportabilità del male di cui soffrono, essere consolati.

Al contrario del lumicino della ragione, la fede illumina, ma spesso, per troppo illuminare, accieca. Dove nascono, se non da questo acciecamento, gli aspetti perversi della religione? L'intolleranza, la coazione a credere, la persecuzione dei non credenti, lo spirito di crociata? Non riprenderei questo vecchio argomento, tacendo il quale peraltro non si comprende la battaglia dei «lumi» così caratteristica

del pensiero moderno, se non fosse che questo stesso argomento viene continuamente usato con la stessa partigianeria per imputare al processo di secolarizzazione tutte le perversioni del nostro secolo, come se l'età più cruenta prima delle due guerre mondiali non fosse stata quella delle guerre di religione.

Sono lieto di poter dare atto a monsignor Maggiolini che egli rifiuta con grande senso di responsabilità questo spirito di «rivalsa», e dice con la manifesta volontà di porre fine all'inutile e spesso perfido gioco delle ritorsioni: «Se un certo illuminismo sta mostrando adesso le sue falle, la Chiesa e in essa i Cristiani [...] non hanno diritto di attribuirsi chi sa quale vanto».

Fatte queste premesse, rispondo brevemente ai problemi sollevati in quella lettera. Anzitutto, di fronte all'invito rivoltomi con pacatezza e senza presunzione a essere meno pessimista, rispondo che più che pessimista, giacché anche il pessimismo, come l'ottimismo, è una visione globale del mondo, e come tale fideistica, mi considero modestamente come uno che prima di giudicare cerca di capire. L'importante è che, partendo dalla constatazione del male radicale si sia d'accordo nel ritenere che l'unica antitesi del male, l'unico tentativo di superarlo, sia da ricercare nella creazione della vita morale, in cui consistono l'unicità e la novità del mondo umano.

Alla domanda se non sia venuto il momento di una giustificazione della morale che si ancori all'Assoluto, rispondo che la vera ragione dell'ancoraggio della morale a una visione religiosa non sta nell'esigenza di dare un fondamento assoluto alla morale, ma nel bisogno pratico d'imporne con più forza l'osservanza. L'appello a Dio non serve tanto a stabilire le norme da seguire quanto a indurre i credenti, quali che siano queste norme, a osservarle. Si rivolge in altre parole più a Dio come giudice (infallibile e quindi più temibile del giudice umano) che non a Dio come legislatore. La regola aurea del «Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te» si trova in qualsiasi morale razionale, anche in quella che sembra più lontana da una morale religiosa, la morale utilitaristica.

L'ultima domanda: «E i laici?», è la più imbarazzante. Per una ragione molto semplice: non esiste una sola morale laica (forse non esiste neppure una sola morale religiosa, ma non è il caso di affrontare anche questo argomento). Leggiamo nelle storie della filosofia che gli antichi contrapponevano un'etica della virtù a un'etica della felicità. I moderni contrappongono un'etica del dovere a un'etica dell'utilità. Per non parlare della notissima distinzione weberiana tra etica della intenzione pura ed etica della responsabilità. L'unico principio che si può considerare propriamente laico è quello della tolleranza, vale a dire il principio che dalla constatazione della molteplicità degli universi morali trae la conseguenza della necessità di una pacifica

convivenza tra essi.

Da questo punto di vista non ho alcun timore nell'affermare che il pensiero laico è un'espressione essenziale del mondo moderno e un effetto del processo di secolarizzazione in cui le stesse Chiese si sono riconosciute. Come si può leggere, tra l'altro, nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*: «Il rispetto e l'amore deve estendersi pure a coloro che pensano e operano diversamente da noi nelle cose sociali, politiche e persino religiose, perché con quanta maggiore umanità e amore entreremo nei loro modi di sentire, tanto più facilmente potremo con loro iniziare un colloquio».

Di questo venire a colloquio, la lettera di monsignor Maggiolini è una bella testimonianza di cui gli sono grato.

Salvarsi da soli

L'articolo di Sergio Quinzio, pubblicato su *La Stampa* dell'11 febbraio 1989, «Il pettine di Dio», mi ha sollecitato e insieme sconcertato.

L'articolo ci pone sotto gli occhi in tutta la sua drammaticità il tema della tecnica che sembra ormai sfuggita al controllo dell'uomo, apprendista stregone. Il tema è heideggeriano. Anzi è il tema diventato heideggeriano per eccellenza. Riassumendo: i problemi connessi alla sopravvivenza dell'uomo sulla Terra sono sempre più numerosi, sempre più gravi e, quel che è minaccioso, senza precedenti. Come tali, apparentemente senza soluzioni.

Le ragioni per cui sembra non vi siano soluzioni sono, sempre riassumendo, queste:

1) i problemi sono così interconnessi che non se ne può risolvere uno senza sollevarne un altro;

2) non vi è alcun accordo sui possibili rimedi sì che stiamo smarrendoci in un generale disorientamento;

3) la dimensione dei problemi è tale che la soluzione di uno solo di essi è soltanto una goccia nel mare.

E allora? Queste considerazioni sono una ulteriore conferma che la fiducia nel progresso inarrestabile, che aveva ispirato per secoli le filosofie della storia dell'Occidente, è esaurita. Questa fiducia riposava sull'idea che i mali di cui aveva sofferto l'umanità avrebbero trovato il loro rimedio nella forza delle cose: la guerra attraverso il commercio e il libero scambio, travolto lo spirito di conquista dallo spirito degli affari; la miseria, attraverso lo sviluppo delle forze produttive, tanto nella versione capitalistica quanto in quella contraria; le malattie attraverso lo sviluppo delle scienze biologiche e della medicina. Oppure in un grande moto rivoluzionario che avrebbe sconvolto il modo tradizionale di produrre e governare: anche Marx aveva evocato l'immagine dell'apprendista stregone a proposito della borghesia trionfante, ma aveva visto la soluzione nella rivoluzione degli espropriati contro gli espropriatori.

La fiducia nel progresso si è infranta, da un lato, contro le due guerre mondiali, contro l'accrescersi delle diseguaglianze tra paesi sempre più ricchi e paesi sempre più poveri, contro l'uso a fin di male della scienza e della tecnica, dall'altro, contro il fallimento (qualcuno ha parlato di «suicidio») della rivoluzione.

Venuta meno, per usare le parole stesse di Quinzio, la fede di chi «vede nello sviluppo delle scienze e della tecnica una specie di lancia

d'Apollo, capace, insieme, di ferire e di guarire», abbiamo cominciato a porci il problema dei «limiti» dello sviluppo. Vorrei almeno ricordare il libro postumo di Aurelio Peccei, uno dei fondatori del Club di Roma, intitolato *Campanello d'allarme per il XXI secolo*.¹ Il libro è guidato dall'idea che l'ipotesi di un progresso all'infinito urta contro la realtà dell'universo finito in cui l'uomo si trova a vivere, dilatabile quanto si vuole attraverso la conquista dello spazio e lo sfruttamento appena cominciato del fondo del mare, ma pur sempre finito.

Sin qui sono perfettamente d'accordo con Quinzio. Ma quando si passa dalla diagnosi ai rimedi, finisce la sollecitazione e comincia lo sconcerto. Riprendendo la celeberrima affermazione fatta da Heidegger nell'ultima intervista, pubblicata postuma sulla rivista *Der Spiegel*,² Quinzio afferma di essersi convinto che l'unica soluzione è quella di chi pensa che «ormai solo un Dio ci può salvare». Sin da quando questa frase fu resa nota, mi sono chiesto se non fosse più consona all'essenza della filosofia il «silenzio» di Wittgenstein quando la risposta, come quella di Heidegger, è vaga e banale. Non si aveva il diritto di aspettarsi qualche cosa di più di questa rassegnata invocazione dell'afflitto, dell'umiliato, di colui che non sa darsi pace delle proprie tribolazioni, da parte del più grande, e per chi non lo considera il più grande, del più influente, filosofo di questo secolo?

La stessa domanda mi ripropongo ora. È una domanda, sia ben chiaro, che pongo prima di tutto a me stesso, alla mia invincibile, anche di fronte a tanto autorevole sentenza, incredulità. Anzitutto: perché «un Dio» (*ein Gott*), e non Dio? A chi dice «un Dio», è inevitabile che la nostra, pur limitatissima, facoltà di ragionare ponga subito una prima domanda: «Quale?». Segue immediatamente dopo una domanda che ci viene suggerita dalla nostra esperienza storica, anch'essa limitata, ma è l'unica che abbiamo per dare risposte sensate: «Quando mai un Dio ha salvato il mondo?». Cristo è venuto per il credente a salvare l'uomo dal peccato e dalla morte terrena, non per salvare il mondo, che non era il suo regno, il mondo con i suoi splendori (il cielo stellato di cui parlava Kant), e con i suoi errori (i terremoti che inghiottiscono intere città, la bufera che abbatte indifferentemente piante e case). Lungo tutta la storia che conosciamo, e per quel che sinora sappiamo, l'uomo si è salvato, quando si è salvato, e si è dannato, quando si è dannato, da solo. Chi lo ha salvato dalla peste? Chi lo ha condannato a sterminare i propri simili nelle lontane Americhe e nella vicinissima, anche nel tempo, Germania?

Mi si potrebbe obiettare: «Non puoi trarre da quel che è accaduto argomenti plausibili per giudicare di quel che avverrà o potrebbe avvenire. Non puoi escludere la speranza».

Non la escludo, non avendo, fra l'altro, alcuna certezza del futuro. Non ho però la minima incertezza nel pensare che affidarsi soltanto

alla speranza, a una speranza di cui non abbiamo alcun segno premonitore anche in una storia profetica dell'umanità, come quella che aveva in mente Kant, può indurre alla rassegnazione, all'attesa inerte, a non tentare neppure di fare, come lo stesso Quinzio ammetteva «quel poco che si può e dove si può».

Infine, anche sospendendo il giudizio sul «se», non posso evitare di lasciare affiorare alla mia mente una domanda ancora più inquietante: «Perché?». Perché un Dio dovrebbe salvare il mondo? Perché? Nell'universo degli infiniti mondi, chi siamo noi? Quali meriti abbiamo? Siamo tanto intelligenti da capire il male, ma insieme tanto stupidi da non riuscire a trovare da noi stessi il rimedio. Perché dovrebbe salvarci chi non è responsabile delle nostre sventure?³

Quinzio terminava citando l'apologo di Kierkegaard, secondo cui «il mondo perirà tra il divertimento universale della gente di spirito». Anch'io ho la mia citazione: «Noi corriamo spensierati verso l'abisso dopo esserci messi dinanzi agli occhi qualcosa che ci impedisce di vederlo» (Pascal, *Pensieri*, 367). Ma non è forse un segno di questa «spensieratezza», ripetere con Heidegger: «Solo un Dio...?».

¹ A. Peccei, I. Daisaku, *Campanello d'allarme per il XXI secolo*, Bompiani, Milano 1985.

² M. Heidegger, «Ormai solo un Dio ci può salvare», intervista con lo *Spiegel*, Guanda, Milano 1987.

³ In un articolo, «Formaggio e diritti umani», Salman Rushdie ha scritto: «Non ci sono più dèi ad aiutarci. Siamo soli. Oppure, per dirla in altro modo, siamo liberi. La deriva del divino ci mette al centro della scena dove costruire la nostra morale e le nostre comunità, dove compiere le nostre scelte e agire secondo i nostri principi. Una volta di più, nell'alba dell'idea di Europa troviamo un'enfasi sull'umano. Gli dèi possono andare e venire ma noi andiamo avanti all'infinito. Per me, questa enfasi umanistica è uno degli aspetti più attraenti del pensiero europeo» (*La Stampa*, 5 febbraio 1996).

La prima edizione di questo libro era nata dall'idea di Santina Mobiglia e di Pietro Polito di far pubblicare dalla rivista *Linea d'ombra*, diretta da Goffredo Fofi, la mia conferenza inedita sulla mitezza, tenuta qualche anno prima. Rispetto all'insieme dei miei libri, era uno scritto stravagante. Ma era poi tanto isolato che non se ne potessero trovare altri analoghi fra le molte e molte pagine che avevo scritte in non so quanti anni? I due scopritori e curatori di quell'elogio rovistarono nelle mie vecchie e nuove carte tanto che a un anno di distanza riuscirono a mettere insieme una raccoltina di scritti morali che Fofi propose ai lettori della sua rivista, accogliendola nella collana «Aperture» da lui stesso diretta.

Il libro che ora viene presentato nella collana «Nuovi Saggi» di Pratiche Editrice è una edizione profondamente rinnovata della precedente. Non solo ho aggiunto riferimenti bibliografici e tenuto conto di alcune reazioni anche polemiche che la prima edizione aveva suscitato e di alcuni dibattiti che si sono svolti nel frattempo sugli stessi temi, ma ho mutato la disposizione dei capitoli rendendone più coerente la successione, ho eliminato alcune pagine ripetitive, ne ho spostate altre in appendice, ho aggiunto un capitolo nuovo su «Tolleranza e verità», per affiancarlo a «Verità e libertà». Soprattutto ho aggiunto un'ampia introduzione, in cui riflettendo sui vari temi li collego fra di loro in modo da dare forma più unitaria all'insieme, e rispondo ad alcune critiche e commenti ricevuti.

L'Elogio della mitezza è nato come conferenza tenuta a Milano l'8 marzo 1983 nell'ambito del ciclo «Piccolo dizionario delle virtù», promosso da Ernesto Treccani per iniziativa della Fondazione Corrente. Con la cura di Santina Mobiglia e di Pietro Polito è stato pubblicato per la prima volta nel dicembre 1993, allegato alla rivista *Linea d'ombra*. Tradotto in inglese col titolo «In Praise of meekness» da Teresa Chataway, con testo italiano a fronte, per il primo fascicolo di *Convivium. Journal of Ideas in Italian Studies*, 1, n. 1, aprile 1995, pp. 21-38; in francese, col titolo «Eloge de la mitezza», da Pierre-Emmanuel Danzat, per il fascicolo speciale di *Diogène*, dedicato a *La tolérance entre l'intolérance et l'intolérable*, n. 166, ottobre-dicembre 1996, pp. 3-17; col titolo «In Praise of la mitezza», nell'edizione inglese di *Diogène*, n. 176, vol. 44/4, winter 1996, pp. 3-18. Dell'intero libro è uscita la traduzione spagnola, *Elogio de la templanza y otros*

escritos morales, Estudio preliminar, por Rafael de Asís Roig, Ediciones Temas de Hoy, Madrid 1997, Traducción Francisco Javier Ansuátegui Roig.

«Etica e politica» riunisce «Etica e politica», in Aa.Vv., *Etica e politica*, a cura di Walter Tega, Pratiche, Parma 1984, pp. 7-17 e «Etica e politica», in *MicroMega*, n. 4, 1986, pp. 97-118. Ora, arricchito di un'ampia annotazione, in N. Bobbio, *Elementi di politica. Antologia*, a cura di P. Polito, Einaudi Scuola, Milano 1998.

«Ragion di stato e democrazia» è apparso con il titolo «Morale e politica», in *Nuova Antologia*, n. 2179, luglio-settembre 1991, pp. 67-79.

«La natura del pregiudizio», in Aa.Vv., *La natura del pregiudizio*, Città di Torino, Regione Piemonte, s.d., pp. 2-15. Testo di una lezione svolta nel corso «La natura del pregiudizio», tenuto all'Istituto tecnico industriale Amedeo Avogadro di Torino dal 5 novembre al 17 dicembre 1979. Il corso era parte del programma «Torino Enciclopedia - Le culture della città».

«Razzismo oggi», in *Scuola e Città*, a. XLIV, n. 4, 30 aprile 1993, pp. 179-183. Testo della conferenza tenuta sul tema del razzismo al SERMIG di Torino nel dicembre 1992. Pubblicato in parte su *La Stampa*, a. 126, n. 353, domenica 27 dicembre 1992, p. 15, con il titolo: «Gli italiani sono razzisti?». Ristampato con il titolo «Sono razzisti gli italiani?», in *Nuova Antologia*, a. 128, fasc. 2186, aprile-giugno 1993, in una serie di articoli riuniti sotto il titolo «Razzismo, xenofobia, antisemitismo in Europa», pp. 6-10. Rist. col titolo «Razzismo oggi» in *Sisifo*. Idee ricerche programmi dell'Istituto Gramsci piemontese, ottobre 1993 (Quaderno n. 1, *Contro il pregiudizio*, in collaborazione con CGIL Scuola/Torino/Valore Scuola).

«Verità e libertà» è un discorso presentato tra le relazioni introduttive al XVIII Congresso nazionale della Società filosofica italiana, Palermo-Messina, 18-22 marzo 1960, apparso in Aa.Vv., *Verità e libertà*, Palumbo, Palermo 1960, vol. I, pp. 43-52.

«Tolleranza e verità» è il rifacimento di alcuni miei scritti sulla tolleranza, in modo particolare di quello omonimo pubblicato in *Lettera internazionale*, a. V, n. 15, gennaio-marzo 1988, pp. 16-18 e compreso nel mio volume *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nelle società contemporanee*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 207-212.

«Pro e contro un'etica laica» in *Il Mulino*, a. XXXIII, n. 2, marzo-aprile 1983, pp. 159-172. Testo rielaborato della conferenza tenuta a Bologna, per i Martedì del Convento di San Domenico, il 18 ottobre 1983.

«Gli dèi che hanno fallito». Trascrizione riveduta e corretta della relazione svolta nel seminario «Il potere del male, la resistenza del bene», tenutosi al Centro Studi Piero Gobetti di Torino, l'8 giugno 1994.

«Capire prima di giudicare», articolo apparso col titolo «Sulla vita morale. Bobbio risponde al vescovo» in *La Stampa* del 14 gennaio 1989.

«Salvarsi da soli». (Bobbio risponde a Sergio Quinzio): articolo apparso in *La Stampa* del 17 febbraio 1989.

Sommario

Colophon

Frontespizio

Introduzione

Elogio della mitezza

PRIMA PARTE

Etica e politica

Ragion di stato e democrazia

SECONDA PARTE

La natura del pregiudizio

Razzismo oggi

TERZA PARTE

Verità e libertà

Tolleranza e verità

QUARTA PARTE

Pro e contro un'etica laica

Gli dèi che hanno fallito

APPENDICE

Capire prima di giudicare

Salvarsi da soli

Nota ai testi